T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ

CELALEDDİN ED-DEVVANİ VE "TARİFLİ İLMİ'L-KELAM" ADLI ESERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

RESUL VURAL

Tez Danışmanı: Yrd. Doç. Dr. Mustafa Akçay

2000

CELALEDDİN ED-DEVVANİ VE “TARİFU İLMİ’L-KELAM” ADLI ESERİ

RESUL VURAL

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ

Şanlı geçmişimiz, her biri kendi dönemine ışık tutmuş kıymetli ilim adamlarıyla doludur. İslâm kültürünü belirlemede ağırlığı olan bu ilim adamlarımızın tam anlamıyla araştırılmaması, eserlerinin gün yüzüne çıkarılmaması, kültürümüzle olan irtibatımızı zedelemektedir. Bu âlimler ve eserleri tanınmayı ve araştırılmayı beklemektedir. Kütüphanelerimiz, araştırılıp istifadeye sunulmayı bekleyen, raflarda tozlanmış birçok eserle doludur. Bugünün araştırmacısına düşen vazife de bir vefa örneği göstererek bu şahısları ve eserlerini unutulmaya yüz tutmaktan kurtarıp gün ışığına çıkarmaktır. Biz de bu noktadan hareket ederek IX. yüzyılda İran'da yaşamış, kelâm ilmî yanında tefsir, hadis, mantık, felsefe ve tasavvuf gibi ilim dallarında birçok eseri bulunan devrinin meşhur âlimlerinden Celâleddin ed-Devvânî'nin kelâma dair kaleme aldığı " Ta'rîfu ilmi'l-kelâm" adlı eserinin edisyon kritiğini yapmaya karar verdik.

Yüzyıllar önce yaşamış bir ilim adamı olan Celâleddin ed-Devvânî'nin her ne kadar fikir tarihimizde bir çığır açtığı söylenemese de yazdığı birçok eser, şerh ve haşiyelerle kafalardaki değişik sorulara cevap vermekle beraber kendi döneminin fikrî yapısını öğrenmemize yardımcı olmaktadır.

Biz Celâleddin ed-Devvânî'nin hayatını araştırırken biyografi ve bibliyografya eserleriyle tarih kitaplarından istifade ettik. Ayrıca müellifimize ait bilgi bulunan kitapları da inceleyerek ona ait eserleri tanıtmaya gayret ettik. Bunun yanında çalışmamıza konu olan ve Süleymaniye kütüphanesinde 19 nüshası bulunan "Ta'rîfu ilmi'l-kelâm" adlı eseri de farklı nüshaları ile karşılaştırarak inceleme imkanı bulduk.

Celâleddin ed-Devvânî'nin Seyyid Şerif Cürcânî'ye ait "Şerhu'l-Mevâkıf" adlı eserine haşiye niteliğinde olan "Ta'rîfu ilmi'l-kelâm" adlı risalenin farklı nüshaları tespit edilerek -orjinalliklerine dokunulmadan- nüsha farklılıkları belirtilip varak numaraları kaydedilmiştir. Risalede geçen şahıslar ve eserleri hakkında kısaca bilgiler verilerek şahısların sözlerinin kaynakları tesbit edilmiştir.

Başta çalışmam esnasında değerli fikirlerinden istifade ettiğim ve bana yol gösteren danışman hocam **Yrd. Doç. Dr. Mustafa AKÇAY** olmak üzere konu tesbitinde emeği geçen **Doç. Dr. Hüdaverdi ADAM**'a ve tezin her aşamasında desteklerini her zaman yanımda hissettiğim kıymetli dostum **Ali DEMİREL**'e, ayrıca kaynak mevzuunda istifade ettiğim **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi'nin (İSAM)** değerli yetkililerine teşekkürlerimi sunarım.

31.07.2000

Resul Vural

KISALTMALAR

A.	: Ansiklopedisi.
a.g.e.	: Adı geçen eser.
a.g.m.	: Adı geçen makale.
b.	: Bin, ibn.
bk.	: Bakınız.
c.	: Cilt.
c.c	: Celle celâluhu.
D.	: Dergisi.
DİA.	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.
h.	: Hicrî.
Hz.	: Hazreti.
İÜSBE	: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
Ktp.	: Kütüphane.
m.	: Miladî.
mat.	: Matbaası.
md.	: Maddesi.
MÜSBE	: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
Nu.	: Numara.
nşr.	: Neşreden.
ö.	: Ölümü, ölüm tarihi.
r.a	: Radiyallâhu anh.
RA	: Rehber Ansiklopedisi
s.	: Sayfa numarası.
S.	: Sayı.
TA.	: Türk Ansiklopedisi
trc.	: Tercüme eden.
ts.	: Tarihsiz.
TÜYATOK	: Türkiye Yazmaları Toplu Kataloğu.
vb.	: Ve benzeri.

ÖZET

“Celâleddin ed-Devvânî ve Ta‘rifu ilmi’l-kelâm Adlı Eseri” ismini taşıyan çalışma, Türkçe ve Arapça olmak üzere iki kısımdan meydana gelmektedir.

Türkçe kısmının giriş bölümünde Celâleddin ed-Devvânî’nin yaşadığı dönemi genel olarak degerlendirip, o dönemin siyâsî ve kültürel gelişmeleri hakkında malumat verilmektedir.

Türkçe kısmın birinci bölümünde Celâleddin ed-Devvânî’nin hayatı geniş bir şekilde incelenerek, isbât-ı vâcib, sıfâtullah, ahlâk, politika-siyaset, kozmoloji ve tefsir gibi temel konulardaki görüşleri ele alınmıştır. Ayrıca bu bölümde Celâleddin ed-Devvânî’nin tefsir, hadis, kelâm ve diğer pek çok ilim dalında kaleme aldığı eserleri söz konusu edilmiştir.

İkinci bölümde Celâleddin ed-Devvânî’nin “Ta‘rifu ilmi’l-kelâm” isimli risalesinin, nüshaları, metodu ve muhtevası hakkında değerlendirmeler yapılarak eser tanıtılmaktadır.

Üçüncü bölüm ise Celâleddin ed-Devvânî’nin mezkur eserinin Türkçe çevirisinden müteşekkildir.

Çalışmanın Arapça kısmı ise, eserin tahkik edilmesini amaçlamıştır. Risale mukaddime, beş bahis ve bir hatimeden oluşmaktadır.

SUMMARY

The work ‘Celaleddin ed-Devvani ve Ta’rifu ilmi’l-kelam’ is composed of two parts, one of which is Turkish and the other is Arabic.

In the introduction of the Turkish part is presented not only a general look at the age when Celaleddin ed-Devvani lived but also some brief information about the political and cultural development of that time.

In chapter one are found a comprehensive study about Celaleddin ed-Devvani and his views on morals, politics, cosmology and interpretation of the Koran as well as extracts taken from his other works on the sciencies.

In chapter two there has been made an intensive evaluation of his masterpiece ‘Tarifu ilmi’l-kelam’ including its texts and his methodology.
Chapter three is comprised of the Turkish translation of his work mentioned above.

The Arabic part consists of a research about this work. The book inclodes an introduction, five parts and one conclusion.

GİRİŞ

CELÂLEDDİN ED-DEVVÂNÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEME GENEL BİR BAKIŞ

1. SİYASÎ HAYAT

IX/XV. yüzyılın başlarında Azerbaycan, Semerkant, Irak ve İran'da Timurlular, Mısır ve Suriye'de Memluklular, Anadolu'nun batısında ise Osmanlılar hakimdir. Orta ve Doğu Anadolu ise çeşitli Türkmen boy ve beyliklerinin yönetiminde bulunmaktadır. Bu beylikler içinde öne çıkan Karakoyunlu ve Akkoyunlular önceleri birbirine rakip iki boy iken daha sonra devlet ve imparatorluk haline gelmişlerdir.

Karakoyunluların bilinen ilk hükümdarı Bayram Hoca'dır. 1380'de ölen Bayram Hoca'nın yerine oğlu Kara Mehmet (1380/1389) geçti. Kara Mehmet Bey, Mardin'deki Artukoğlu (1104/1408) Hükümdarı Zahir'i (1376/1406) yenerek, 1387'de Karabağ üzerinden Anadolu'yu istilaya teşebbüs eden Timur kuvvetlerini durdurdu. Kara Mehmet Bey, 1388'de Tebriz'i alarak devletin merkezini buraya taşıdı. Mısır Memluk devleti (1250/1517) ile münasebet kurdu. Sultan Berkük (1380/1399) adına Tebriz'de hutbe okutup para bastırdı.[1]

1389'da Kara Hasan adındaki Türkmen beyi ile yaptığı savaşta öldürülen Kara Mehmet Bey'in yerine oğlu Kara Yusuf geçti.[2] Hükümdarlığının ilk yılları iç karışıklarla geçen Kara Yusuf, 1392'de Timur Han'ın (1370/1405) tabiiyet teklifini kabul etmediği gibi onunla mücadeleye de girişti. Timur'un 1400'deki yakın doğu seferinde Osmanlı Sultanı Yıldırım Beyazıd Han'ın (1386/1402) yanına sığınan Kara Yusuf Bey, himaye ve iltifat gördü. Bu durum Timur Han ile Sultan Yıldırım Beyazıd arasındaki 1402 Ankara savaşının sebeplerinden biri olmuştur. Ankara savaşından önce Anadolu'dan ayrılıp Irak'ın mühim kısmını ele geçiren Kara Yusuf, kendisine bağlı Türkmenlerle eski mevkiine tekrar kavuştu.

---

[1] İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, s. 180.

[2] A.g.e., s. 181.

1408’de Salih’i (1406/1408) yenerek Mardin Artukoğulları koluna son verdi. 1415’te Timurlu Şâhrûh’u (1405/1447) yenerek Sultaniye’yi Celayirli’lerden (1336/1432) Bağdat’ı aldı. 1420’de Ucan’da ölen Kara Yusuf Bey’den sonra Karakoyunlulara bütünüyle hakim olabilecek bir şehzadenin bulunmaması birliği sarstı. Kara Yusuf Bey’in oğullarından İskender, Kerkük; Mehmet, Bağdat; Cihan Şah, Sultaniye; İspend, Âdilcevaz; Ebû Said, Erzincan bölgelerinin başında bulunuyorlardı. Kardeş kavgalarına komşuları da müdahelede bulundular. Timurlu Şahruh, Azerbeycan’a 1420, 1429, 1435 yıllarında üç sefer tertip ederek Şah Cihan’ı Bağdat’a kaçırtıp Ebu Said’i de öldürttü. Fetret döneminde[3] İspend’den Tebriz’i alan İskender, Karakoyunlu hükümdarı durumundaydı. Şahruh ile mücadele eden İskender, 1435’te Osmanlı devletine sığınarak 1436 kışını Tokat’ta geçirdi. Timurlu Şahruh da Karakoyunlu Cihan Şah’a 1436’da Azarbeycan ve Arran hükümdarlığı verildi. İskender’in 1439 ölmesiyle Cihan Şah, Karakoyunlu hükümdarı oldu. Saltanatının ilk yıllarında hakimiyetini tanımayan Bağdat’ı 1446’da Gürcistan seferi (1444) sonunda ele geçirdi. Başarılı bir hükümdar olan Cihan Şah (1438/1467), Timurlulardan 1447’de Sultaniye ve Kazvin’i zaptedip Fars, Kirman, İsfahan’a da hakim oldu. Osmanlı sultanlarından II. Murad Han (1421/1451) ve Fatih Sultan Mehmet Han (1451/1481) ile dostane münasebetler kuran Karakoyunlu Cihan Şah, devleti yükseltip ülkenin sınırlarını genişleterek Sultan Hakan ünvanlarını kullandı.[4]

Karakoyunlu ülkesi, en geniş sınırlarına Cihan Şah döneminde kavuştu. Bütün İran, Irak, Güney Kafkasya, Doğu ve Güney Doğu Anadolu dahil Basra körfezine kadar genişleyen Karakoyunlu Türkmen birliği Akkoyunlu (1378/1508) hükümdarı Uzun Hasan’ın (1453/1478) saldısına uğradı. 1467’de Cihan Şah, Mardin’de Uzun Hasan’a yenilerek öldürüldü. Cihan Şah’ın yerine oğlu Hasan Ali geçti. Karakoyunlu Hasan Ali, iki yıl saltanat sürüp 1468’de ölünce Bağdat kolu dahil bütün ülke Uzun Hasan tarafından tasfiye edilerek 1469’da Akkoyunluların eline geçti.[5]

---

[3] Fetret dönemi hakkında bilgi için bk. Mustafa Akçay, Dini Sorumluluk Açısından Fetret Ehli, s. 34-35.

[4] Yılmaz Öztuna, “Karakoyunlular”md., TA., XXI, 296.

[5] İsmet Miroğlu, “Karakoyunlular”md., RA., IX, 259.

Bu asırda Karakoyunlu'lardan sonra önemli olan diğer bir devlet ise Akkoyunlu devletidir. VIII/XIV. yüzyılın sonlarında Anadolu'nun doğusunda Azerbaycan, Harput ve Diyarbakır arasında bölgelerde bulunan ve başlarındaki Tur Ali Bey (741/1340) zamanında tarih sahnesine çıkan Akkoyunlular, 749/1348'de Bayburt ve Erzincan hakimi ile ittifak kurup Trabzon'u kuşattılarsa da başarılı olamadılar. Tur Ali Bey'den sonra Beyliğe sırasıyla Kutlu (764/791/1362/1388) ve Ahmed Bey geçti. Daha sonra başa geçen Osman Bey 806/1403'den 838/1435'e kadar Timur ve oğullarının himayesinde yaklaşık 30 yıllık beylikte bulundu. Osman Bey, bu süre içerisinde Timur'un Irak ve Suriye seferlerinde öncü kuvvet olarak bulunmuş, 805/1402'deki Anadolu seferinde ise kardeşleriyle birlikte Osmanlılara karşı savaşmıştır.[6]

Timur Han'ın Anadolu'dan çekilmesinden sonra Diyarbakır, Osman Bey'e bırakıldı. Bundan sonra Osman Bey, bütün gücüyle Akkoyunluları toplamaya çalıştı. Buna muvaffak olup kısa zamanda devletini güçlendirdi. Fakat 1435'te Karakoyunlularla yapılan savaşta iki oğlu ve bazı torunlarıyla birlikte öldü.[7]

Osman Bey'den sonra tahta geçen Ali Bey, kısa bir süre sonra tahtı Hamza Bey'e bırakmak zorunda kaldı. 1444'den sonra Akkoyunlu devletinde iktidar kavgaları başladı. Uzun Hasan (ö 883/1478) başa geçti. Uzun Hasan'la Akkoyunlu devleti en kuvvetli devrini yaşamıştır. Anadolu içlerine ilk seferlerinde başarılı olan Uzun Hasan, 1473 Otlukbeli savaşında Fatih Sultan Mehmet Han'a kesin bir şekilde mağlup olunca harekat yönünü doğuya çevirdi. Bunun neticesi olarak da başşehrini Tebriz'e (874/1469) nakletti. Uzun Hasan'dan sonra iç karışıklıkların iyice alevlenmesi, devletin yıkılmasına kadar devam etmiştir. Uzun Hasan'ın(ö.883/1478) torunları Elvend Mehmet Bey ve Sultan Murat arasındaki taht kavgası ve herbirinin bir yerde hükümdarlıklarını ilan etmeleri Akkoyunlu devletinin parçalanmasını hızlandırdı. Doğuda kuvvetlenmeye başlayan Şah İsmail (908/1503),

---

[6] Faruk Sümer, "Akkoyunlular", Türk Dünyası Araştırmaları D., sy. 40, s. 4.

[7] Faruk Sümer, a.g.m., s. 14-15.

sistemli olarak Akkoyunlulara hücum ederek bu devletin 1508'de yıkılmasında en büyük amil oldu.[8]

2. KÜLTÜR HAYATI

IX/XV. Asrı, hem siyasî hem de ilmî açıdan İslâm tarihinin en dikkate değer dönemlerinden biri saymak mümkündür. VIII/XIV. yüzyılın sonlarında ve IX/XV. yüzyılın başlarında Timur'un çeşitli bölgelere seferleri neticesinde meydana gelen olaylar, İran merkez olmak üzere ortaya çıkan Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletlerinin kuruluş ve yıkılışları, İstanbul'un Osmanlı Türkleri tarafından fethedilerek Bizans İmparatorluğuna son verilmesi ve Osmanlı devletinin bir imparatorluk haline gelmesi, Anadolu'da beylikler döneminin sona ermesi ve nihayet Akkoyunlulardan sonra İran'a hakim olan Safevîlerin devlet kurmadan önceki faaliyetleri, bu asrın en önemli siyasî olaylarından bazılarıdır. Diğer yandan bu dönem, IX/XV. yüzyılda kurulup XVI. yüzyılda gücünün zirvesine ulaşan Osmanlı İmparatorluğu ile İran'ın siyasî, dinî ve kültürel kaderini değiştiren Safeviler için bir geçiş asrıdır.

Bütün bu siyasî olaylar, toplumsal alanda büyük karışıklıkları, maddî sıkıntıları, iç kavgaları, ardı arkası gelmeyen savaşları beraberinde getirmiştir. Bu durumdan kültürel hayatın dolayısıyla da ilmî hayatın etkilenmesi kaçınılmazdır. Nitekim özellikle aklî ilimlerin öğretildiği merkezlerin yerlerinin değişerek İran'dan Orta Asya'da Semerkant ve Herat'a, Anadolu'dan da İstanbul'a doğru kaydığı görülür.

IX/XV. yüzyıldaki ilmî faaliyetlerin yaklaşık olarak V/VI/XII asırdan itibaren İslâm dünyasındaki hakim olan şerh ve haşiye yazma geleneğine dayanan ilmî faaliyetlerin bir devamı olduğu söylenebilir. Bununla birlikte bu dönemdeki ilmî faaliyetler, İslâm düşüncesinin altın çağı olarak nitelendirilmesi mümkün olan ilk asırlara ve ondan sonraki duraklama dönemine kıyas edilince gerileme ve duraklamanın devam ettiği söylenebilirse

---

[8] İsmet Miroğlu, "Karakoyunlular" md., RA., I, 154.

de bu asırdan sonraki dönemlerle karşılaştırıldığında, IX/XV. yüzyılın bir silkiniş dönemi olduğunu ve büyük otoritelerin çıktığını ifade etmek mümkündür.[9]

Celâleddin ed-Devvânî'nin de içinde yaşadığı bu yüzyılın ve onu hazırlayan VIII/XIV. yüzyılın meşhur simaları arasında Celâleddin Es-Suyûti (ö. 911/505)[10], Kayserili Davud (ö. 756/1350), İbn Arabi (ö. 1240), Molla Fenârî (ö. 834/1431)[11], Kadızâde Rumî (ö. 833/1430)[12], Ali Kuşçu (ö. 879/1474)[13], Hatibzâde (ö. 901/1495), Molla Lütfi (ö. 899/1494), Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi (ö. 922/1516)[14], Abdurrahman Camî (ö. 898/1492), Ali Şir Nevai (ö. 906/1501), Hüseyin Kaşifi Vaiz (ö. 910/1505), Mirhand (ö. 904/1498), Handmir (ö. 942/1535)[15], Şemseddin Isfahânî (ö. 1348/749), Ubeyd Zakanî (ö. 773/1371)[16], Adudiddin el-İcî (ö. 756/1355), Sadeddin Teftazânî (ö. 797/1395), Seyyid Şerif Cürcanî'yi (ö. 816/1413)[17] saymak mümkündür.

---

[9] Harun Anay, Celâleddin ed-Devvânî, Hayatı Eserleri Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi, İÜSBE., s. 33-34.

[10] Celâleddin es-Suyûti hakkında bk. Ahmet Karahan, "Suyûti" md., İ.A., XI, 258-263.

[11] İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 648.

[12] Sadrettin Gümüş, Seyyid Şerif Cürcanî, s. 120-121.

[13] Muammer Dizer, Ali Kuşçu, s. 16-17.

[14] İsmail Hakkı Uzunçarşılı, a.g.e., II, 662-664.

[15] Kamil Eraslan, Hüseyn-i Baykara Divanı'ndan Seçmeler, s. 7.

[16] Tahsin Yazıcı, "Ubeyd-i Zakani-i Kazvini" md., İ.A., XIII, 1-2.

[17] C.A. Storey, "Teftazânî" md., İ.A., XII, 118.

BİRİNCİ BÖLÜM

CELÂLEDDİN ed-DEVVÂNÎ'NİN HAYATI, GÖRÜŞLERİ VE ESERLERİ

1.1. Doğumu

Celâleddin ed-Devvânî, doğum tarihi kesin olmamakla[18] beraber (827/830-1424/1427) yılları arasındaki bir tarihte babasının kadı olduğu İran'ın Kâzerûn şehrine bağlı Devvan köyünde dünyaya gelmiştir.[19]

1.2. İsmi ve Künyesi

Celâleddin ed-Devvânî veya kısaca Devvânî ismiyle meşhur olan müellifin kaynaklarda kullanılan ismi genellikle Muhammed b. Es'ad es-Sıddîkî şeklindedir.[20] Pek çok âlimde de olduğu gibi kendisi doğduğu yer olan Devvân'a nisbetle Devvanî künyesiyle meşhur olmuştur.[21] Ayrıca ona soyu Hz. Ebu Bekir'e (ö.13/ 634) (r.a) dayandığı için "es-Sıddîkî",[22] ayrıca Kâzerûn'a nisbetle "el-Kâzerûnî"[23] diyenler de olmuştur. Türkiye Diyanet Vakfı tarafından yayınlanan İslâm Ansiklopedisi'nde müellifin isim ve künyesi Ebû Abdillah Celâlüddin Muhammed b. Es'ad b. Muhammed Celâleddin ed-Devvânî es-Sıddîkî olarak zikredilmektedir.[24]

---

[18] Celâleddin ed-Devvânî'nin doğum tarihiyla alakalı olarak farklı görüşler vardır. Zirikli "A'lâm"ında hicrî 830 tarihini verirken, Ömer Rıza Kehhâle, "Mu'cemü'l Müellifin"inde 828 tarihi üzerinde durmaktadır. Aradaki farkın çok büyük olmadığından hareketle Devvânî'nin hicri 830'larda doğmuş olabileceğini söylemek mümkündür.

[19] Yâkût el-Hamevî, Mu'cemu'l-buldan, IV, 96; Encylopaedia of Islâm, I, 933.

[20] Katip Çelebi, Keşfu'z-zünûn, I, 457; Ömer Rıza Kehhâle, Mu'cemu'l-müellifin, IX, 47; Zirikli, el-A'lam, VI, 256.

[21] Şevkânî, el-Bedr, II, 130.

[22] Şuşterî, Mecâlisu'l-Mü'minîn, s. 334; el-İsfehâni, Ravdâtu'l-cennât, s. 162.

[23] Şemseddin Muhammed es-Sehâvî, ed-Dav'u'l-lâmî, VII, 133.

[24] Harun Anay, "Devvânî" md., DİA, IX, 257.

1.3. Tahsili ve Hocaları

Celâleddin ed-Devvânî ilk tahsilini, meşhur âlim Seyyid Şerif Cürcanî'nin (ö. 816/1413) talebesi ve "es-Sevâdü'l-A'zam" isimli tefsirin müellifi olan babası Sadeddin Mahmut Celâleddin ed-Devvânî (ö. 845/1442)'den almıştır.[25] Celâleddin ed-Devvânî babasından başka ders almış olduğu hocalarının isimlerini bizzat kendisi vermektedir. O, Safiyüddin Abdurrahman el-İcî (ö. 860/1445) ve Ebu'l-Mecid Abdullah b. Meymun el-Kirmânî'den (ö. 853/1449) hadis, Mazharüddin Muhammed el-Kazeruni'den (ö. 848/1444) aklî ilimler tahsil etmiştir. Ayrıca o, Rukneddin Ruzbehan el-Âmirî (ö. 861/1456) ve Muhyiddin Muhammed el-Ensârî'den (ö. 861/1456) de aklî ve naklî ilimler tahsil etmiştir.[26]

Kazerun'da kaldığı müddet içerisinde iyi derecede bir Arapça öğrenmenin yanında tefsir, hadis, fıkıh gibi ilimlerde mesafe alan Celâleddin ed-Devvânî, bilgisini daha da ilerletmek gayesiyle ciddi bir medrese tahsili için Şiraz'a gitmiş ve orada Hasan Bakkal, Hümameddin Gülbârî[27] ve Mahbub el-Lârî[28] gibi hocalardan dersler almıştır. Şiraz'daki bu tahsilden sonra Celâleddin ed-Devvânî'nin hoca nezaretinde olan eğitimi sona ermiştir. Bundan sonra o, hayatının sonuna kadar ilmî mütalaalarını kendi kendine sürdürmüştür.[29]

1.4. Müderrisliği, Kadılığı ve Vefatı

Talebeliği sırasında kıvrak zekası ve üstün kabiliyetleriyle temayüz eden Celâleddin ed-Devvânî, Karakoyunlu Devleti'nin hükümdarı Cihan Şah'ın (ö. 881/1476) Muzafferiye Medresesi'nde (Gök Medrese) müderrislik yapmış ve burada **"Zavra"** ile **"Şevâkilu'l-hûr"** isimli eserlerini kaleme almıştır.[30] Karakoyunlu Devleti'nin yıkılmasından sonra

---

[25] Luknevî, Fevâid, s. 90; Hasan Rumlu, Ahsenu't-tevârîh, s. 71.

[26] Celâleddin ed-Devvânî, Ünmûzecu'l-'Ulum, Süleymaniye Ktp., H. Hüsnü Paşa, No. 1129, s. 90.

[27] Gıyaseddin Handmîr, Habibu's-siyer fî ahbâri efrâdi'l-beşer, III, 111; Hasan Rumlu, a.g.e., s. 71.

[28] es-Sehâvî, a.g.e., VII, 133; Luknevî, a.g.e., s. 90.

[29] İlyas Üzüm, Celâleddin ed-Devvânî ve er-Risale fî meseleti halki'l-a'mal, s. 7.

[30] Muammer Eroğlu, "Devvânî" md., İ.A., IX, 565; Andrew J. Newman, "Davânî", Encyclopaedia Iranica, II, 132.

Akkoyunlu Devleti'nin hükümdarı Uzun Hasan'ın (ö. 883/1478) himayesinde Şiraz'a giderek buradaki Medresetü'l-Eytâm'da müderrislik yapmış ve pek çok talebe yetiştirmiştir.[31] Ayrıca kaynaklarda Celâleddin ed-Devvânî'nin müderrislikten başka kadılık da yaptığı zikredilmektedir. Karakoyunlu Devleti hükümdarı Cihan Şah zamanında ilk kadılık vazifesini yapan Celâleddin ed-Devvânî, Akkoyunlu Devleti hükümdarları Yakup (ö. 896/1490) ve Murat (ö. 914/1508) Şah zamanında da Fars bölgesinin kadılığını yapmıştır.[32]

Akkoyunlular'ın son dönemlerinde yaşanan siyasî karışıklık sırasında tahta geçen Ahmet Bey (ö.902/1497), Celâleddin ed-Devvânî'ye büyük saygı ve hürmet göstermiştir. Bu şahsın aynı yıl öldürülmesinden sonra o sırada Fars valisi olan Purnek Kasım Bey Celâleddin ed-Devvânî'nin mallarını müsadere ederek onu hapsetmiştir. Bir müddet sonra hapisten kurtulan Celâleddin ed-Devvânî Şiraz'ı terkederek önce Fars eyaleti sınırları içindeki Lâr bölgesine, ardından da Hürmüz Boğazı'ndaki Cerûn (Hürmüz) adalarına kaçmıştır. Siyasî karışıklığın biraz durulması için memleketi Kâzerûn'a dönmek üzere yola çıkan Celâleddin ed-Devvânî, yolda ordusuna katıldığı Akkoyunlu Ebu'l-Feth Bey'den büyük saygı ve itibar görmüştür. Celâleddin ed-Devvânî bu yolculuk sırasında doğum yeri olan Devvân'ın yakınındaki Fûliâgîne mevkiinde hastalanarak vefat etmiş[33] (ö. 908/1502) ve kendi köyünde halen de mevcut olan mezarına defnedilmiştir.[34]

---

[31] es-Sehâvî, ed-Dav'ül-Lâmi, VII, 133; Andrew J. Newman, a.g.m., II, 132. Kaynaklarda pek çok talebesinin adı zikredilmekle birlikte ilmî faaliyetlerini İran'da devam ettiren en meşhur talebelerinin Cemaleddin Mahmud eş-Şirâzî (ö.927/ 1525) ile Kâdı Mir Hüseyin el-Yezdî (ö. 981/1573-1574) olduğu söylenebilir. Safeviler'in İran'a hakim olması üzerine buradan kaçarak İstanbul'a giden damadı Muzafferüddin Ali eş-Şirâzî (?) ile Hekimşah Muhammed el-Kazvînî (ö. 908/1502) de onun tanınmış öğrencilerindendir. Bk. Harun Anay, "Devvânî" md., DİA , IX, 258.

[32] Hasan Rumlu, Ahsenü't-tevârih, s. 71. Ayrıca Handmîr, Habîbu's-Siyer isimli eserinde Celâleddin ed-Devvânî'nin Cihan Şah'ın hükümdarlığı zamanında vezirlik de yaptığını zikretmektedir. Bk. Handmîr, Habîbu's-Siyer, III, 111.

[33] Vefatı hakkında geniş bilgi için bk., Fikri Cezzar, Medâhilu'l-müellifîn, s. 504-505.

[34] Harun Anay, "Devvânî" md., DİA , IX, 258.

Celâleddin ed-Devvânî'nin **Abdülhâdî** ve **Sadeddin** isminde olmak üzere iki oğlu vardır. İlk oğlu Abdülhâdi kendisinden önce vefat etmiş, Sadeddin ise babasının yolundan giderek ilimle meşgul olmuştur.[35] Ayrıca "Handmîr", "Habibu's-Siyer isimli eserinde Devvânî'nin **Mevlânâ İmâmeddin Ebû Yezîd** isminde bir oğlunun daha olduğunu zikretmektedir. Celâleddin ed-Devvânî'nin bu oğlu zamanının meşhur âlimlerindendir.[36]

1.5. Temel Görüşleri

Celâleddin ed-Devvânî'nin görüşleri incelendiğinde onun eklektik yapıya sahip bir düşünür olduğu görülecektir. Nitekim o görüşlerini, İslâm düşüncesinin saç ayağını oluşturan kelâm, felsefe ve tasavvufu cem edip bunun ışığı altında ortaya koymuştur. Bu sebeple onun görüşlerini "Kelâmî görüşleri", "Felsefî görüşleri" ve "Tasavvûfî görüşleri" diye kesin hatlarla ayırarak sağlıklı bir sonuca gitmek doğru olmayacaktır.

Celâleddin ed-Devvânî'nin görüşlerini genel olarak aşağıdaki şekilde ifade etmek mümkündür:

1.5.1. İsbât-ı Vâcib

Celâleddin ed-Devvânî Allah'ın varlık ve birlik delillerine özel bir önem atfetmiş hatta bu konuda **"er-Risâletü'l-kadîme fî isbâti'l-vâcib"** isminde müstakil bir eser kaleme almıştır. O isbât-ı vâcib mezuunda nakilden ziyade aklî deliller kullanmış,[37] isbat-ı vacib delillerinden imkan delilinin tek başına yetersiz kalacağını savunarak hudus ile imkan delilini beraber mütalaa etmiş ve âlemde devir ve teselsülün olmasının imkansız olduğunu belirtmiştir.[38]

---

[35] Luknevî, a.g.e., s. 90.

[36]Gıyaseddin Handmîr, Habibu's-siyer, III, 112.

[37] Celâleddin ed-Devvânî, Risaletü't-tehlîliyye, s. 22.

[38] Celâleddin ed-Devvânî, er-Risaletü'l-kadîme fî isbâti'l-vâcib, s. 8.

Celâleddin ed-Devvânî'ye göre bir şeyin sebebi onu varlığa çıkaran değil, onun özünü meydana getirendir. Varlıkta pek çok öz yoktur. Ancak pek çok sıfatta görünen tek öz vardır. Her şey mümkünün şekli bakımından değişirse de maddesi ve özü bakımından değişmez. Böylece bütün mümkinler değişmez ve sonsuz bir asılda devam ederler. Allah'la mümkinlerin münasebeti madde ile şeklin münasebeti gibidir. Zaman yalnız insanlar için vardır. Üstün varlıklarda zamanîlik ve ardardalık yoktur. Mesela üzerinde pek çok renk olan bir kumaşa bakıldığında hepsi bir anda görülecektir. Fakat bu kumaşın üzerinde yürüyen bir karınca, renkleri ardarda ve zaman içinde görecektir. Karıncanın zamandaki kavrayışına karşılık insanın renkleri birden kavrayışı ne ise, zaman algısına, geçmiş ve gelecek tasavvuruna göre üstün varlığın bütün şeyleri zaman üstü ve birlikte kavrayışı da aynı şeydir. Onun için önce ve sonra yoktur.[39]

1.5.2. Sıfâtullah

Allah'ın sıfatları mevzuunda isbat-ı vâcibin tersine naklî delilleri esas alan[40] Devvâni, Allah'ın sıfatlarının ancak keşf yoluyla anlaşılabileceğini, ihtiyârî fiilleri Allah'ın halkettiğini, kulun ise bunu kesbettiğini ifade etmektedir.[41]

Celâleddin ed-Devvânî, sıfâtullah konusunu bir çok eserinde tartışmasına rağmen isbât-ı vâcib için benimsediği aklî metodun aksine sıfatların naklî delillerle ispat edilmesinin en sağlam yol olduğunu belirtmektedir. Sıfatların zat üzerine zaid olup olmadığı meselesinde ise unun temel inanç konularından olmadığını, bu sebeple de iki görüşten birini benimseyenin tekfir edilemeyeceğini ifade eder; ayrıca bu konunun ancak keşf yoluyla anlaşılabileceğini söyler. İhtiyarî fiiller mevzuunda gerçek etkenin Allah olduğunu, kulun ise sadece kesbde bulunduğunu kabul eden Devvânî, ilk dönemde yazdığı eserlerinde bu görüşün karşısında yer alan Mu'tezile hakkında özellikle kulların fiilleriyle ilgili olarak

---

[39] Celâleddin ed-Devvânî, a.g.e., s. 10.

[40] Celâleddin ed-Devvânî, Risaletü't-tehlîliyye, s. 22-23.

[41] Sadeddin et-Teftezânî, Şerhu'l-Akâid, s. 79.

ilhad suçlamalarına varan çıkışlar yapmışsa da son eserlerinde daha mutedil bir tavır sergileyerek bu görüşte olanları tekfir etmenin uygun olmayacağını belirtmiştir.[42]

1.5.3. Ahlâk

Celâleddin ed-Devvânî, Akkoyunlu Devleti'nin hükümdarı Uzun Hasan tarafından Nâsiruddin Tûsî'nin (ö. 672-1273) ahlâk kitabını işrâkî açıdan "düzeltel-İcî ve tamamlayıcı" olarak özel bir gaye ile yeniden gözden geçirmek için görevlendirilmiştir. Devvânî'nin kaleme aldığı "Ahlâk-ı Celâli" adlı eserin yapısı esasında, "Ahlâk-ı Nâsirî"ninki ile aynıdır, fakat Celâleddin ed-Devvânî, eserini ayetler, Hz. Peygamberin ve sahabenin ahlâkî kuralları ve mutasavvıfların etkili sözleri ile işlemiştir. O, Tûsî'nin eserini kısaltmakla yetinmemiş, aynı zamanda onu sadeleştirip işrak felsefesinin gelişmesine göre yeri geldikçe genişletmiştir[43] ve "Ahlâk-ı Celâli"sinde felsefî ahlâkla dinî ahlâkın ıstılah ve muhtevalarını birleştirmiştir. Bunun neticesi olarak sırat-ı müstakim ile özdeşleştirdiği felsefî ahlâktaki itidal anlayışı ve dinî bir kavram olan insanın yeryüzünde Allah'ın halifesi oluşu, Celâleddin ed-Devvânî'nin ahlâk düşüncesinde önem bir yer işgal etmektedir.[44]

İbn Miskeveyh taraftarı olan Tûsî, en yüksek iyi hayat olarak en yüce saadeti kabul etmektedir. Onun kudsî unsura ilgisinden dolayı, en yüce saadet anlayışı aslında Aristocu saadet anlayışından farklıdır. Celâleddin ed-Devvânî ise bir adım daha ileri gitmekte ve ahlâkı, dinî idealle bir tutmaktadır. Yalnız bu durum, Kur'an'ın doğruyu yanlıştan ayırt ettiği, bilgiyi değerlendirdiği ve işi yapma gücünü takdir ettiği, Allah'ın vekilliğinin kastedilmiş olması sebebiyle en yüksek saadet değil, aynı zamanda Allah'ın vekilliği "yaratılışının en mükemmeli"ni canlandıran ideali olmalıdır. Başka ifadeyle onun ahlâkî teorisi, Allah'ın vekilliğinin bulunduğu, bizzat insan tarafından değil, Allah tarafından belirlenmiş olarak kainat içinde insanın yeri veya mevkii üzerine kurulmuştur.

---

[42] Harun Anay, a.g.m., s. 259.

[43] Bahtiyar Hüseyin Sıddîkî, Celâleddin ed-Devvânî, trc. Emrullah Yüksel, s. 176; Macid Fahri, Ethical Theories In Islam, s. 143.

[44] Harun Anay, a.g.m., s. 259.

Celâleddin ed-Devvânî, “Sorumluluğun bu yüksek görevine insan ne adını verir?” sorusunun cevabını Hz. Ali’nin sözünde bulmaktadır. Bu söze göre insan, melekler ile hayvanlar arasında orta bir mevkiyi işgal etmektedir. Birinciler, heves ve öfkeleri olmaksızın akla sahiptir. Onların ne günaha teşvik edel-İcî durumları, ne de seçme hürriyetleri vardır. Onlar, yaratılışta mükemmel ve üstün ahlâklıdırlar. Diğer taraftan akıl olmaksızın heves ve öfkeye sahip olan, böylece aklî olmayan saiklerin etkisine maruz kalan ikinciler, aşağı ahlâklıdırlar. İnsan ise her ikisine sahiptir. Bununla beraber, insan, aklı sayesinde heves ve öfkesini emri altına almak suretiyle meleklerin üstüne çıkabileceği gibi arzu, istek ve öfke gibi faktörler, onun aklına hakim olursa hayvanların aşağısına düşebilir. Hayvanlar akılları bulunmadığından mazurdurlar. Fakat insan böyle değildir. İnsanın seçkinliğinin kemâli, tabi olan günaha teşvik olunması ve kötülüğe karşı kasdi direnmesi vasıtasıyla artmaktadır. Melekler ise, anlaşmazlık, üzerinde düşünme ve tercih hakkının kullanılması gibi zahmetli işlemlerinden müstağnidirler. Böylece yalnız insan hürdür, sorumludur ve bundan dolayı ahlâkî varlıktır ve onun tavrının halifeliğine uygun olması bu gerçek zemin üzerine kurulmuştur.[45]

“Bu halifelik görevi insan tarafından nasıl yerine getirilmiş olur?” sorusuna cevap olarak “Hikmet kime verilirse büyük bir hayra kavuşmuş olur”[46] âyetini nakleden Celâleddin ed-Devvânî, “kâmil hikmetin” (hikmet-i baliğa) bu yüce mevki ile ilgili muhteşem bir yol olduğunu kabul etmektedir. Onun; teori ve pratiğin mutlu bir uygunluğu demek olan “kâmil hikmet” teorisi Sokrat’a ait düşünceden farklıdır. Zira Sokrates’e göre bilgi fazilettir. Yunanlılar, ahlâkın nazarî prensiplerini tahkik ile ilgilenmişlerdir. Ahlâkın uygulama yönü, onların tab’ına oldukça yabancıdır. “Kâmil hikmet”, tasavvufî sezgi içinde olduğu kadar, zihnî anlayış sayesinde de kazanılmış olabilir. Filozof ve mutasavvıfın her ikisi aynı gayeye farklı yollardan ulaşmaktadırlar. Ne var ki birincisi, “bilir” ikincisi “görür”, orada her ikisinin buluşları arasında tam bir ahenk vardır.[47]

---

[45] Celâleddin ed-Devvânî, Ahlâk-ı Celâlî, s. 24.

[46] el-Bakara, 2, 269.

[47] Bahtiyar Hüseyin Sıddıkî, a.g.m., s. 177.

Celâleddin ed-Devvânî işrak felsefesinin en önemli özelliklerinden biri olan "işrâkî sezgi"yi de kabul ederek, hikmete yönelik pek çok meselenin bu sezgi olmadan anlaşılamayacağını ifade etmiştir.[48] Celâleddin ed-Devvânî'ye göre ahlâkî çaba, bütün huyların, doğuştan veya kazanılmış olsa da değiştirme ve değişmeye müsaittir. Tecrübeyle sabittir ki, devamlı eğitim, disiplin ve takdir, kötü kişiyi faziletli bir kişi durumuna çevirebilir. Tamamen yok edilmemiş olsa da hangi vasıflarla, büyük miktarda azalır. Çünkü insan, önceden belli bir kötü huyun, onu değiştirecek ve bozacak bütün teşebbüslere karşı direneceğini bilmez, onun değişikliklerine karşı azamî gayret sarfetmiş olması gerektiği akıl ve dinin her ikisinin emirleriyle ahenk içindedir.[49]

Esasen ahlâk-ı nasırî yazıldıktan sonra, hem Celâleddin ed-Devvânî'ye kadarki dönemde ve hem de daha sonra büyük ilgi görmüş, üzerine pek çok şerh ve haşiye yazılmış, çok sayıda ahlâk kitabı onu örnek almıştır. Ayrıca Arapça ve İngilizce'ye de çevrilmiştir. Esere şerh ve haşiye yazan müelliflerin ülkelerinden, yazma ve baskılarından özelikle İran ve Hindistan'da hayli tesirli olduğu anlaşılmaktadır. Bunun yanında gerek plan, gerekse muhteva itibariyle Ahlâk-ı Nasıri ve Ahlâk-ı Celali'den istifa eden Kınalizade Ali'nin Ahlâk-ı Alai'sinin Osmanlı döneminde Türkçe yazılmış ahlâk kitaplarının en önemlilerinden biri olduğu dikkate alındığında Ahlâk-ı Nasıri'nin Osmanlı ilim çevrelerindeki etkisi hakkında da bir fikir edinilebilir.

Tûsî ile Celâleddin ed-Devvânî arasındaki dönemde anılması gereken ahlâk kitaplarından biri de, Tûsî'nin talebesi Kutbeddin Şirazi tarafından kaleme alınmıştır. Dürret et-Tac adlı bu eser aslında bir ilimler ansiklopedisi olmakla birlikte, ameli hikmetle ilgili kısmı büyük bir kitap tutacak kadar hacimlidir. Bu dönemde yazılan ahlâk kitapları arasında, Adudiddin El-İcî'nin ahlâk risalesiyle, Ubeyd Zakani'nin bir ahlâk kitabı yazmaktan ziyade yaşadığı dönemin ileri gelenlerini eleştirmek ve hicvetmek için yazdığı Ahlâk el-Eşraf'ını da zikretmek gerekir. Bu son eserde ahlâka dair çeşitli konulara yer verilmesine rağmen

---

[48] Celâleddin ed-Devvânî, Şevâkilü'l-hûr, s. 130, 149.

[49] Bahtiyar Hüseyin Sıddıkî, a.g.m., s. 177; Ayrıca bk. Erwin I. J, Rosonthal, Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi, trc. Ali Çaksu, s. 303-322.

müellifin esas gayesi bir ahlâk kitabı yazmak olmadığından ahlâk düşüncesinden ziyade edebi açıdan önemli olduğu söylenebilir.[50]

1.5.4. Politika-Siyaset

Celâleddin ed-Devvânî Siyaset-i Müdün'ü modern siyaset anlamından ziyade yurttaşlıkla ilgili ilim anlamında kullanmıştır. Onun görüşlerine bakıldığında toplumun aslı, fonksiyonu ve sınıflarıyla âdil bir hükümdar tarafından yönetilen bir idarenin gereği Tûsî'ninkiyle (ö. 672-1273) aynı olduğu görülecektir. O, monarşiyi, ilâhî yasanın birinci, hükümdarın ikinci adalet hakemi olduğu ideal idare şekli olarak kabul etmektedir.

Celâleddin ed-Devvânî, Ahlâk-ı Nâsirî'de genel adalet prensiplerini yeniden ortaya koyduktan sonra etkili bir adil yönetim temin etmek için kralın uymak zorunda olduğu, kendisine ait on ahlâk prensibi zikretmektedir. Bu prensipler şunlardır:

1. Bir davaya karar verirken hükümdar her zaman kendisini zarar gören taraf olarak düşünmelidir; böylece o, kendisi için istemediği şeyi zarar gören kişi için de istemez.

2. Davaların çabuk halledilmesi gerektiğini bilmelidir. Çünkü geciken adalet yerine getirilmemiş adalettir.

3. Sonunda devletin zevaline yol açacak duyular ve maddî lezzetlere kendisini kaptırmamalıdır.

4. Hükümdarın kararları acelecilik ve kızgınlıktan çok, mülayimlik ve tevazuya dayanmalıdır.

5. Allah'ın hoşnutluğunu halkın hoşnutluğunda aramalıdır.

---

[50] Harun Anay, Celâleddin ed-Devvânî, Hayatı Eserleri Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi, İÜSBE., s. 227-228.

6. Allah'ı gücendirerek halkın hoşnutluğuna çalışmamalıdır.

7. Karar hükümdarın takdirine bırakıldığı takdirde, adaleti yerine getirmelidir. Ancak eğer ondan merhamet istenmişse affetmek adaletten daha iyidir.

8. Salih kişilerle dost olmalı ve onların öğütlerine kulak vermelidir.

9. Herkesi hak ettiği yerde tutmalı ve aşağı tabakadan olanlara yüksek mevkileri tevdi etmemelidir.

10. Kişisel olarak haksızlıktan kaçınmakla yetinmemeli, bunun yanı sıra devlet işlerini hakimiyeti altındaki hiç kimse bu cürmün suçlusu olmayacak şekilde yürütmelidir.[51]

1.5.5. Kozmoloji

Celâleddin ed-Devvânî'nin kozmolojisi on aklın tedrici olarak sudurundan, dokuz küre, dört eleman ve üç yaratılış âleminden meydana gelmektedir. Ay küresinin aklı olan faal akıl, gökle yeryüzü arasında geçiş köprüsü kurmaktadır. Celâleddin ed-Devvânî, "ilk aklı" Hz. Muhammed'in ilk cevheriyle bir tutmaktadır. Akıl, tam tamına kuvve halinde olarak bir tohumun kökleri, dalları, yaprakları ve meyveler ihtiva ettiği gibi geçmiş, şimdiki ve gelecek her şeyin fikrini kapsamaktadır. Âlemde varlığı sabit, fakat niteliklerde değişebilir olan küreler, maddî dünyanın kaderini idare ederler. Yeni durumlar, bu kürelerin devri içinde varlığa katılmakta ve her an faal akıl, aslî maddenin aynasında kendisi yansıması için varlık içine yeni bir şekle sebep olmaktadır. Madenî, bitkisel ve hayvansal durumlar içinden geçen ilk akıl, neticede insanda kazanılmış akıl (müstefad akıl) suretinde gözükür ve böylece en yüksek nokta en aşağı nokta ile birleşmiş olarak varlık halkası, iki çıkış ve iniş kavisi ile tamamlanmıştır.

---

[51] Mustafa Armağan, İslâm Düşüncesi Tarihi, III, 106-107; Ayrıca bk. M. Ahmed Ghazi, Political Thought Of Jalal al-Din Dawwani, p., 139-149, In The Journal Of Pakistan Historical Society, Karachi, 1977.

İlk akıl, sürgün için filizlenmeyi, dalı ve meyveyi içinde bulunduran kuvve halinde müşterek bir birliğe sahip aslî şekline dönen tohum gibidir. Bu dairesel işlem, onların miktarlarını artırarak büyüyen bedenler içinde ve düşünce hareketi olan aklî ruh içinde hareket şeklini alır. Gerçekten bütün bu hareketler, tasavvuf ıstılahında kendi kendine parlayan adı verilen kendini ifade için Allah'ın muhabbetinden meydana gelen ilahi hareketin gölgeleridir.[52]

1.5.6. Tefsir

Celâleddin ed-Devvânî Kur'an-ı Kerim'in tamamını tefsir etmemiş olmakla birlikte, "de ki" lafzıyla başlayan el-Kâfirun, el-İhlas, el-Felak ve en-Nas surelerinin ayrı ayrı tefsirini yapmıştır. Bilahare onun bu tefsir çalışmasına bunların hepsine birden "Tefsîru'l-Kalâkîl" ismi verilmiştir.[53] Bu surelerden başka Fatiha suresi, el-A'raf 31, Yunus suresi 90, Secde suresi 4. âyetlerini de müstakil olarak tefsir etmiş, ayrıca el-Beydâvî'nin (ö. 685/1286) Fatiha suresine, İbn Sina'nın (ö. 428/1037) İhlas suresine yapmış oldukları tefsirlere ait haşiyeleri vardır.

Celâleddin ed-Devvânî'nin yukarıda zikredilen tefsire ait eserleri tedkik edildiğinde, onun tefsirdeki metod ve özellikleri şöyle sıralanabilir:

1. Surenin veya âyetin tefsirine girmeden önce bir mukaddime yapar. Burada uzunca hamdele, salvele ve sureyi ithaf edeceği emiri öven methiye yer alır.

2. Surenin isimlerini ve bu isimlerin mânâlarını zikreder.

3. Tefsir ettiği surenin veya âyetin nüzul sebeplerini diğer tefsirlerden naklederek verir.

---

[52] Celâleddin ed-Devvânî, Ahlâk-ı Celâlî, s. 258-259.

[53] Katip Çelebi, Keşfü'z-zünûn, I, 457; Ömer Nasuhi Bilmen, Büyük Tefsir Tarihi, II, 623.

4. Tefsir kısmında âyetleri diğer ilgili âyetlerle veya varsa ilgili hadislerle açıklar. Kelimelerin mânâ, irab ve nahiv kaidelerini zikrederek inceliklerini belirtir.

5. Genellikle meşhur tefsirlerden nakiller yapar. Dirayet tefsirlerinden Zemahşerî'yi (ö.1143), Fahreddin Razi'yi (ö. 1209) ve Kadı Beydâvî'yi (ö.685/1286) kaynak olarak kullanır. Rivayet tefsirlerinden yaptığı nakilleri ise, ya güzel ve yerinde bulup kendi görüşüne delil getirir ya da tenkit eder.

6. Tefsirde dirayet yönü ağır basar. Kelâmî, felsefî ve fıkhî konularda geniş izahlara girer.,
7. Kendi görüşlerini "Ekulu" diyerek açıklarken, izah etmek istediği hususları soru cevap şeklinde Zemahşerî'nin(ö.1143) "in kulte ..... kultü" metoduna göre işler.

8. Son kısımda surenin faziletine dair hadis-i şerifleri zikreder.

Netice itibariyle Celâleddin ed-Devvânî şayet tam bir tefsir yazmış olsaydı, kanaatimizce kelâmî ve felsefî konulara geniş yer veren, rivayetleri almakla beraber dirayet yönü ağar basan bir tefsir yapardı.[54]

1.6. Eserleri

1.6.1. Tefsir Sahasındaki Eserleri

Celâleddin ed-Devvânî'nin Kur'an'ın tamamını kapsayan bir tefsiri yoktur. Ancak onun Kâfirûn, İhlas, Nas gibi "de ki" lafzıyla başlayan bazı küçük surelerin tefsirlerinden oluşan ve Tefsiru'l-Kalâkıl diye anılan küçük risaleleri yanında bazı ayetlere isnad ederek önemli kelâmî ve fıkhî konuları tartıştığı müstakil risalelerinin de bulunduğu bilinmektedir.

---

[54] Cevdet Akbay, Celâleddin ed-Devvânî ve Tefsîru kul yâ eyyühe'l-kâfirûn, s. 27-28, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, MÜSBE, s.27-28.

1.6.1.1. Tefsîru Sûreti'l-fatiha

Bu eserde, besmeleyle beraber Fatiha suresinin kısa bir tefsiri yapılmaktadır.[55]

1.6.1.2. Tefsîru Sûreti'l-kâfirûn

"de ki (kul)" kelimesiyle başlayan surelere Celâleddin ed-Devvânî'nin yazdığı tefsirlere, bu kelimenin çoğuluna izafe edilerek "Tefsiru'l-Kalâkîl" denilmektedir. Tefsîru Sûreti'l-kâfirûn da bu tefsirlerden biridir.[56] Celâleddin ed-Devvânî'nin Cerun adalarında iken yazdığı bu risale Seyyid Ahmed Toyserkânî tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır. Cevdet Akbay, yüksek lisans tezi olarak hazırladığı "Celâleddin ed-Devvânî ve Tefsîru Kul yâ eyyühe'l-kâfirûn" isimli çalışmasında müellifin hayatını, ilmî şahsiyeti ve eserlerini inceleyerek bu eserin edisyon kritiğini gerçekleştirmiştir.[57]

1.6.1.3. Tefsîru Sûreti'l-ihlas

Celâleddin ed-Devvânî'nin "Tefsiru'l-Kalâkîl" adıyla anılan tefsirlerinden biri olan eser Arapça'dır.[58] Tefsîru Sûreti'l-ihlas,[59] Risale fî Tefsiri Sûreti'l-ihlas,[60] Tefsiru Sureti kul hüvellahu ehad,[61] Tefsiru Sureti't-tevhid,[62] adlarının yanında, eserin önemli bir kısmında İbn Sina'nın aynı adlı tefsirini şerhettiğinden dolayı, Haşiye alâ Tefsiri Sureti'l-ihlas olarak da anılmaktadır. Celâleddin ed-Devvânî bu eserinde İhlas suresinin kelâm ağırlıklı geniş bir tefsirini yapmaktadır.

---

[55]Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa 1024; Süleymaniye Ktp., Esad Ef 3733; Süleymaniye Ktp., Köprülü 1602.

[56] Katip Çelebi, Keşfu'z-zünun I, 457.

[57] Süleymaniye Ktp., Esad Efendi 3733.

[58] Katif Çelebi, a.g.e.., I, 457.

[59] Katip Çelebi, a.g.e., I, 449, 457.

[60] Luknevi, Fevaid, s. 90.

[61] Tebrizî, Reyhanetü'l-edeb, II, 27.

[62] İrec Afşar, Fihrist-i meclis, XVI, 196.

1.6.1.4. Tefsîru Sûreti’l-felak

Kaynaklarda sadece Katip Çelebi’nin (ö. 1657) “Keşfu’z-zünun” adlı eserinde Celâleddin ed-Devvânî’ye isnad ettiği bu eser, aslında Tefsiru’l-Kalâkil’den ibarettir.[63] Felak suresinin tefsirinin yapıldığı bu eserin, ülkemizdeki kütüphanelerde her hangi bir nüshasına rastlanılmamıştır.

1.6.1.5. Tefsîru Sûreti’n-nâs

Bu eser, “Tefsîrul-Kalâkil” ve “Tefsiru’l-Muavvizeteyn” denilen eserlerden sonuncusu olup sadece Katip Çelebi tarafından Celâleddin ed-Devvânî’ye isnad edilmektedir.[64] Nas suresinin tefsirinin yapıldığı bu eserin de, ülkemizdeki kütüphanelerde her hangi bir nüshasına rastlanılmamıştır.

1.6.1.6. Tefsîru âyeti “Yâ benî âdeme huzû zîneteküm...”[65]

Bu eserde A’raf suresinin 31. ayetinin tefsiri yapılmaktadır. Mezkur âyet, nüzûl sebebinin beyanı, âyetin mânâsı, edebî beyan nükteleri ve fıkhî, tıbbî ve diğer incelikler olmak üzere dört bölümde incelenmiştir.[66]

1.6.1.7. Tefsîru âyeti “Kâle âmentü ennehü lâilâhe illellezi âmenet bihi benû isrâil...”[67]

Kaynaklarda ekseriyetle “Risale fî iman-ı firavn” olarak geçen bu risale, Yunus suresinin 90. âyetinin tefsiridir. Celâleddin ed-Devvânî, bu eserinde Firavun’un iman ettiğini bu

---

[63] Katip Çelebi, a.g.e., I, 451, 457.

[64] Katip Çelebi, a.g.e., I, 451, 457.

[65] el-A’raf, 7/31.

[66] Süleymaniye Ktp., Esad Efendi 1143; Ragıp Paşa 1469.

[67] Yunus, 10/90.

âyetin delâleti, diğer ilgili âyetlerle beraber aklî deliller ve kelâmî kaidelerle isbat etmeye çalışır. Daha önce de Muhyiddin İbnu'l-Arabî (ö. 638/1240) "Fusûsu'l-Hikem"inde, kendi ilmî dirayeti ve keşfiyle bunu iddia etmiş, fakat pek çok itirazlara sebep olmuştur.[68] Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) bu risaleye bir reddiye yazmıştır. [69]

1.6.1.8. Tefsîru âyeti "Allahullezi halaka's-semavati ve'l-arda ve ma beynehüma fî sitteti eyyam..."[70]

Bu eser, Secde suresinin 4. âyetinin Farsça kısa bir tefsirinden ibarettir. [71]

1.6.1.9. Haşiye 'alâ'l-Beydâvî 'alâ Sûreti'l-fâtiha

Celâleddin ed-Devvânî, Fatiha suresinin tefsirinde işlediği konuları, bu haşiyesinde de diğer tefsirlerden nakiller yaparak daha geniş olarak açıklamaktadır. Celâleddin ed-Devvânî bu eserinde Beydâvî'nin (ö.685/ 1286) sözlerini "kavluhu" diye verdikten sonra "ekûlu" diyerek kendi görüşlerini zikretmektedir.[72]

1.6.1.10. Haşiye 'alâ Tefsîri Sûreti'l-ihlas li İbn Sina

Celâleddin ed-Devvânî bu eserinde İbni Sina'nın (ö. 428/1037) İhlas suresinin tefsirine kelâmî görüşlerinin ağırlıkta olduğu bir haşiye yazmıştır. [73]

---

[68] İbnu'l-Arabi, Fusûsu'l-hikem, s. 216-222.

[69] el-Buknevî, el-Fevâidu'l-behiyye, s. 89.

[70] es-Secde, 32/4.

[71] Murat Molla Ktp. 1393.

[72] Brockelmann, Suppl. II, 308.

[73] Süleymaniye Ktp., Ragıp Paşa 1469; Hamidiye 1441.

1.6.2. Hadis Sahasındaki Eserleri

Celâleddin ed-Devvânî, diğer sahalarda olduğu gibi hadis sahasında da eserler kaleme almıştır. Celâleddin ed-Devvânî'nin hadis ilmiyle alakalı yazmış olduğu eserlerin hadis usulu ve ahkam hadisleri hakkında olduğu görülmektedir.

1.6.2.1. Risale fî Usûli'l-hadis

Hadis usûlüne dair olan bu eser, Sünen-i Tirmizi ile birlikte 1876'da Luknow'da basılmıştır.[74]

1.6.2.2. el-Erbe'ûne's-sultaniyye fî'l-âhkâmi'r-rabbaniyye

Bu eser, ahkam konusunda kırk hadisin toplandığı küçük bir risaleden müteşekkildir.[75]

1.6.3. Kelâm Sahasındaki Eserleri

Teftazânî ve Cürcânî gibi büyük üstadlardan sonra gelmesine rağmen onlar kadar etkili bir şahsiyet olan Devvânî'nin kelâma dair eserlerinde felsefe ile kelamın birleştirildiği dönemin bariz özellikleri göze çarpmakta olup, Eş'ari kelâmının, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye ait vahdet-i vücud görüşünün ve işrak felsefesinin izlerini görmek mümkündür.

1.6.3.1. Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye

Eşari kelâmcılarından Adudüddin el-El-İcî'nin el-Akaidü'l-Adudiyye adlı risalesine yapılan bir şerhtir. Klasik kelâm ilminin pek çok konusunu içine almakta ve bunları genellikle felsefi bir bakış açısıyla incelemektedir.[76] Müellifin en meşhur eserlerinden biri olan bu şerhe çeşitli haşiyeler yazılmıştır. Osmanlı medreselerinde uzun müddet ders kitabı olarak

---

[74] Brockelmann, Suppl., II, 308.

[75] Katip Çelebi, a.g.e., I, 345.

[76] Katip Çelebi, a.g.e., II, 1144.

okutulan eser Siyâlkûtî, Gelenbevî ve Edirnevî hâşiyeleriyle birlikte birkaç defa yayımlanmıştır. Eserin Serbestzade Ahmed Hamdi tarafından yapılan bir Türkçe tercümesi de bulunmaktadır.[77]

1.6.3.2. Hâşiye 'alâ Şerhi't-Tecrid

Bu başlık, Nasirüddin Tûsî'nin (ö. 672/1273) kelâm ilmine dair "Tecrîdü'l-kelâm" adlı eserine Ali Kuşçu tarafından yazılan "eş-Şerhu'l-Cedîd" üzerine Celâleddin ed-Devvânî'nin kaleme aldığı üç hâşiyenin ortak adıdır. Celâleddin ed-Devvânî'nin söz konusu şerhe yazdığı ilk haşiyesinde, çağdaşı Sadrettin-i Şîrâzî'nin aynı şerhe yazdığı bir hâşiye ile itirazda bulunmasıyla bu iki müellif arasında başlayan ilmî tartışma, her iki âlimin aynı esere birden fazla hâşiye yazması sonucunu doğurmuştur.[78]

1.6.3.3. Risâle fî İsbâti'l-Vâcib

Celâleddin ed-Devvânî'nin bu eseri, "er-Risâletü'l-Kadîme fî İsbâti'l-Vâcib" ve "er-Risâletü'l-Cedîde fî İsbâti'l-Vâcib" olmak üzere iki eserden meydana gelmektedir.[79] Bu eser hakkında isbât-ı vacib konusuna yeni bir şey kattığını söylemek pek mümkün değilse de imkan delili ile devir ve teselsülün iptali konusunda daha önce söylenilenleri bir araya getirmesi, eksik olan hususları tamamlaması, bazı zayıf noktaları takviye etmesi sebebiyle başarılı bir eser kabul edilmektedir.[80] Fahreddin Razi (ö.1209) ve onu takip eden kelâmcılardan nakillerin yapıldığı risalenin pek çok şerh ve haşiyesi bulunmaktadır. Eserin

---

[77] Matbu olarak tesbit edebildiklerimiz: İstanbul, 1275 h., Karahisarlı Ali mat., İst. 1299 h., Hüseyni mat., İst. 1310 h., Şirketi sahafiye mat., İst. 1327 h., Servet-i Fünun mat., 1325 h.

Yazma nüshaları: Süleymaniye Ktp., Tırnovalı 1055; Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar 423, 433, 2146; Süleymaniye Ktp., Pertevniyal 500; Süleymaniye Ktp., H. Hüsnü Paşa 847.

[78] Katip Çelebi, a.g.e. I, 346-348.

[79] Salim Abdurrezzak, Ahmed, Fihristü'l-evkaf, VIII, 158.

[80] Bekir Topaloğlu, İsbat-ı Vacib, s. 117.

geniş bir ilgiyle karşılanmasında, müellifinin şöhreti yanında konusunda ilk müstakil eser hüviyeti taşımasının rolü büyüktür.[81]

1.6.3.4. Risâle fî Halki'l-A'mâl

Celâleddin ed-Devvânî bu eseri Kaşan'daki tatili sırasında talebesi Sadeddin Muhammed Esterabadi (ö. 931/1524/1525)'nin bu konuda bir risale yazmasını rica etmesi üzerine irticalen imla ettirmiş ve neticede bu eser ortaya çıkmıştır. İnsan fiillerinin Allah tarafından yaratılmış olduğu görüşünü işleyen küçük bir risaledir.[82]

Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan üç nüshasına dayanılarak İlyas Üzüm tarafından yüksek lisans tezi olarak tahkik edilen bu risale[83] ayrıca Toyserkânî tarafından da tahkik edilerek yayımlanmıştır.

1.6.3.5. ez-Zevrâ ve'l-Havrâ

Kelâmcı, filozof ve sûfîlerin mebde ve meadla ilgili görüşlerini işrâkî bakış açısından tenkide tabi tutan eserin çeşitli baskıları vardır.

1.6.3.6. Risâle fî'r-Ruh

Süleymaniye Kütüphanesi'nde nüshaları bulunan eseri M. Zahid Kevserî neşretmiştir. Ayrıca eserin Ali b. Ömer ile Abdülaziz Mecdi Tolun tarafından yapılmış iki Türkçe tercümesi vardır.

---

[81] Katip Çelebi, a.g.e., s. I, 842.

[82] Katip Çelebi, a.g.e., I, 847.

[83] İlyas Üzüm, Celâleddin ed-Devvânî ve er-Risale fî mes'eleti halki'l-a'mal, MÜSBE.

1.6.4. Fıkıh Sahasındaki Eserleri

Celâleddin ed-Devvânî fıkıh sahasında ikisi haşiye ikisi de küçük risale olmak üzere dört eseri mevcuttur. Devvânî bu eserlerinde detaya inmeyen öz bilgiler vermektedir.

1.6.4.1. Haşiye 'alâ Muhtasar-ı İbni Hâcib

Usulu fıkıh konusunda İbnu'l-Hacib el-Mâlikî'nin (646/1249) "Muhtasaru'l-Müntehâ" veya "Muhtasar-ı İbni Hâcib"e bir haşiyedir.[84]

1.6.4.2. Haşiye 'alâ'l-Envar li Ameli'l-ebrâr

Şâfî fıkhı konusunda Cemaleddin Yusuf b. İbrahim el-Erdebîlî'nin (799/1396) "el-Envâr li Ameli'l-ebrâr" isimli eserine haşiyedir.[85]

1.6.4.3. er-Risâletu'l-Halhaliyye

Halhal takan cariye bir kadının değeri hakkında fakihlerin görüşlerini toplayan küçük bir risaledir.[86]

1.6.4.4. Risâle fî's-Salâh

Namazın hakikatlarına dair küçük bir risaledir.[87]

---

[84] Katip Çelebi, Keşfu'z-zünûn, II, 1856.

[85] Katip Çelebi, a.g.e., I, 195.

[86] Süleymaniye Ktp., M. Hafid Efendi, nr. 443, vr. 18-20; Fihrist Kütüphane-i Danişgâh-ı Tahrın, III, 2224.

[87] Brockkelmann, Suppl., II, 308.

1.6.5. Celâleddin ed-Devvânî'ye Nisbet Edilen Diğer Eserler

Bu kısımda yer alan eserler, Celâleddin ed-Devvânî'ye nisbeti eldeki bilgilere göre zayıf olanlardır. Bu eserler herhangi bir tasnife tabi tutulmadan verilecektir.

Bustanu'l-kulûb[88], Risale fî Hakikati'l-insan[89], Risale fî Atfi'l-cümleti'l-inşaiyye 'alâ'l-Ahbâriyye[90], Risale fî Hatariyyati'd-duhan[91], Tezkire ve Tabsıra mine'l-Hikme[92], Tercümetü'l-Heyâkili'n-nûr[93], Tefsîru'l-Esmai'l-Hüsnâ[94], el-Fevaidü'l-hikemiyye[95], Risale fî'l-hikme[96], Risaletü'l-Müteallika bi Hakikati's-salât[97], Risale fî'l-Kadâ ve'l-Kader[98], Risale fî'l-vücud[99], Risale fî vahdeti'l-vücud[100], Şerh 'alâ Kavli'ş-Şeyhi'l-Ekber[101], Şerhu Hikmeti'l-işrak[102], Haşiye 'alâ Şerhi Hikmeti'l-işrak[103], Haşiye 'alâ Şerhi'l-mevakıf[104], Risale fî "Ene en-nuktatü tahte'l-be"[105], er-Risaletü'l-burhaniye[106], Risale fî İsbati's-Sâni' bi

---

[88] Katip Çelebi, a.g.e., I, 244.

[89] Muammer Eroğlu, "Celâleddin ed-Devvânî", İ.A. III, 566; Bu eser, Muhit Mert tarafından Dinî Araştırmalar Dergisi, c. 1, s. 2, 1998'de tercüme edilerek yayımlanmıştır.

[90] Millet Ktp., Ali Emiri, Arabi 4350, 23, b.

[91] Millet Ktp, Ali Emiri, Arabi 4350, 23, a.

[92] Brockkelmann, Suppl. II, 309.

[93] Münzevi, Fihrist-i Nüshahay-ı Farisi, II, 1 189-190.

[94] Nefisi, Tarih-i Nazm, I, 266.

[95] Necefi, Mu'cemu Müellifi'ş -Şia, s. 177; Aga Bözorg Tahrânî, ez-Zeria, XVI, 333.

[96] Brockelmann, Suppl., II, 308.

[97] Brockelmann, Suppl., II, 308.

[98] Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa 615, 128, a.

[99] Brockelmann, GAL, II, 282.

[100] Necefi, Mu'cemu Müellifi'ş-Şia, s. 177.

[101] Brockelmann, GAL, II, 282.

[102] Ceburi, Fihris el-Evkaf, II, 428.

[103] Pejoh, Fihrist-i Danişgah, III, 4, 2474-2475.

[104] Abdulkuddus Bingöl, Gelenbevi İsmail, s. 49.

[105] Nefisi, Tarih-i Nazm, I, 267; Şehbazi, Molla Celâleddin, s. 102.

[106] Brockelmann, GAL, II, 283.

Hudûsi'l-Âlem bi imkanihi[107], Risale fî Mahiyyeti't-Tabîa[108], Şerh 'alâ'r-Risaleti'l-vad'ıyye[109], Şerhu Fususi'l-hikem[110], el-İlelu ve'l-Mümkinât[111], Risale der Terbiyet-i

[107] Brockelmann, GAL, II, 283; Voorhoeve, Arabic Manuscripts of Leiden, s. 292.

[108] Brockelmann, GAL, II, 283; Voorhoeve, Arabic Manuscripts of Leiden, s. 292.

[109] Brockelmann, GAL, II, 283; Voorhoeve, Arabic Manuscripts of Leiden, s. 292.

[110] Aga Bözorg Tahrani, ez-Zeria, XIII, 381.

[111] Envar, Fihrist-i Kitabhane-i Milli, VII, 66-67.

Evlad[112], Şerhu vikayeti'r-rivâye[113], Risale der Beyan-ı An ki İman Mevcud Est ya Ma'dum[114], Risaletü Mesâliki'l-Hulus fî Mehaliki'l-Havâs[115], Dîvan[116], Haşiye 'alâ

112 Ali Nakî Münzevî Tahrani, Fihris□Á‹Π□□¿□□□□□□□□□

[27]□□□□□□□Π□□□□□□□□□□□□:□□□□□□□□□□□□ □□□□ □□□□ □□□□□□□□□l□□□□□□

Mesaili'l-Keşşâf[117], Şerhu minhaci'l-vüsûl[118], Şerhu Kelâmi'l-Adudî[119], Risale fî Beyani ferdi'l-ayn[120], Risale fî İsbati'l-mahiyye ve'l-hüviyye[121], Risale fî taksimi'l-ilm[122], Marifetü'n-nefs[123], Risale fî Enne ef'alellahu teala la yuallelu bi'l-a'rad[124], Risale fî İsbati'l-Vacibi'l-hakim li ibtali'n-nesh fî ibtali'l-kavl bi ibtali'l-kavl bi'l-İttihad ve'l-hulul ve't-tenasüh[125], Tahkiku't-tekabül[126], Risale fî't-Tasavvuf[127], Şerhu'l-Kasideti'l-Ayniyye[128], Risale fî İsbati's-sâni bi Hudusi'l-alem[129], Risale fî Muhassali't-tevhid[130], Müntahab min cevahiri't-tefsir[131], Risale fî Tahkiki'n-nakid[132].

1.6.6. Celâleddin ed-Devvânî Hakkında Yapılan Çalışmalar

Celâleddin ed-Devvânî'nin hayatı, eserleri ve görüşleri hakkında yapılan çalışmaları tespit ettiğimiz kadarıyla şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. ed-Devvânî Celâleddin, Muhammed Ali, "Risalei der Şerh-i Hal-i Celâleddin ed-Devvânî (Celâleddin Celâleddin ed-Devvânî'nin Hayatı Hakkında Bir Risale)", yay.

31□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ II, 309.

118 Necefi, Mucemu Müellifi'ş-Şia, s. 177.

119 Tahrani, ez-Zeria, XIV, 38.

120 Brockelmann, a.g.e., II, 308.

121 Brockelmann, a.g.e., II, 308.

122 Celâleddin ed-Devvânî, Şevakilu'l-hur, s. 25.

123 İrec Afşar, Fihrist-i meclis, XVI, 306.

124 Süleymaniye Ktp., Antalya-Tekelioğlu, 21 b-22 a.

125 Brockelmann, Suppl., II, 707.

126 Pejoh, Fihrist-i Mikrofilmha, s. 707.

127 Süleymaniye Ktp., Ş. Ali Paşa 2147, 164 b-169 b.

128 Süleymaniye Ktp., Aşir Ef. 459, 85, b; Cerh. 2074, 9 b-12 a.

129 Süleymaniye Ktp, Nafız Paşa 1350, 32 b-33 a; a. Ktp., M. Hafid Ef. 443, 1 b-3 b.

130 Süleymaniye Ktp., Laleli 2429, 158, a; Konya Yusuf Ağa Ktp. 6 a.

131 Millet Ktp., Ali Emiri 4430, 36 a-67 b.

132 İrec Afşar, Fihrist-i meclis, XVI, 205.

Muzaffer Bahtiyar, Mecelle-i Danişkede-i Ebediyat ve ‘Ulûm-ı insanî, Danişgah-ı Tahran, y. 7, s. 3/4, s. 447/456, Tahran/1349.

2. Devvânî, Ali; Şerh-i Zindegânîy-i Celâleddin-i Devânî (Celâleddin ed-Devvânî’nin Hayatı), 194+8+8 s., Kum/1370.

3. Devvânî, Ali; “Celâleddin-i Devvânî”, Mefâhir-i İslâm içinde, IV, 408/428, İntişârât-ı Emir Kebir, Tahran, 1364.

4. Sâcidî, Seyyid Muhyiddin, Tashîh-i Kitab-ı isbati’l-vacibi’l-kadimi Molla Celâleddin-i ed-Devvânî (Molla Celâleddin ed-Devvânî’nin er-Risaletü’l-kadime fî isbâti’l-vacib Adlı Eserin Tahkiki), 147 s., Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Danişkede-i İlahiyat ve Maarif-i İslâmî, Danişgâh-ı Tahran, ktp, nu. 492/F, Tahran, ts.

5. Şehbazi, Ali, Molla Celâleddin Celâleddin ed-Devvânî ve Berresiy-i Ahval ve Asar-ı Û (Molla Celâleddin Celâleddin ed-Devvânî’nin Hayatı ve Eserleri Hakkında Bir İnceleme), 310 s., Yayınlanmamış doktora tezi, Danişkede-i İlahiyat ve Maarif-i İslâmi, Danişgah-ı Tahran, ktp. Nu. 166/D, Tahran, 1363.

6. Abbasi, Mehnaz, Berresiy-i Bahşi ez Âsâr-ı Tefsiriy-i Celâleddin-i Devvânî (Celâleddin ed-Devvânî’nin Tefsire Dair Bazı Eserlerinin İncelenmesi), 222 s., Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Danişkede-i İlâhiyat ve Maarif-i İslâmî, Danişgâh-ı Tahran, ktp nu, 499/F Tahran, ts.

7. Celâli, Ali Rıza; İsbat-ı Vacib-i (Cedîd) ez Celâleddin Muhammed-i Devvânî (Devvânî’nin er-Risâletü’l-cedîde fî isbati’l-vâcib Adlı Eseri), 4+65+118 s., Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Medrese-i Aliy-i Şehid Mutahhiri, ktp. nu. 14/F, Tahran, 1369.

8. Benî Haşimi, Seyyid Muhammed; Tashîh-i Haşiye-i Kudîm-i Celâleddin-i Devvânî her Şerh-i Tecrîd-i Kuşci (Celâleddin ed-Devvânî'nin Haşiyetü'l-kadîme 'alâ Şerhi't-tecrid li Kuşci adlı Eserin Tahkiki), 284 s., Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Dânişkede-i Ebediyat ve 'Ulûm-i İnsanî, Dânişgâh-ı Tahran, Tahran, 1370.

9. Ebu Hattab, Muhammed H. Halil; Celâleddin ed-Devvânî el-mütekellim (Kelâmcı Celâleddin ed-Devvânî), 14+525 s., yayınlanmamış doktora tezi, Külliyetü usûli'd-dîn, Câmiatü'l-Ezher, ktp. Nu. 1459, Kahire, 1982.

10. Akbay, Cevdet; Celâleddin ed-Devvânî ve Tefsiru "Kul ya eyyühe'l-kafirun" (Edisyon Kritik), 67+46 s., Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1987.

11. Üzüm, İlyas; Celâleddin ed-Devvânî ve er-Risâle fî mes'eleti halkı'l-a'mal Adlı Eseri (Edisyon Kritik), III+38+25 s., Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1985.

12. Anay, Harun; Celâleddin ed-Devvânî, Hayatı Eserleri Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi, Yayınlanmamış doktora tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1993.

İKİNCİ BÖLÜM

CELÂLEDDİN ED-DEVVÂNÎ'NİN TA'RİFİ İLMİ'L-KELÂM ADLI RİSALESİNİN TANITIM VE TAHKİKİ

2.1. Risalenin İsmi ve Müellife Nisbeti

"Ta'rifu ilmi'l-kelâm" adlı risale, Arapça olup, "Haşiye 'alâ ta'rifi ilmi'l-kelâm min Şerhi'l-Mevâkıf",[133] "Risaletü'l-mevâkıf",[134] "Nübez mine'l-kelâm 'alâ ta'rîfi ilmi'l-kelâm"[135] gibi adlarla da anılmaktadır. Klasik kaynaklarda Celâleddin ed-Devvânî'ye isnad edilmesinin yanında[136] talebesi Müeyyedzâde'nin (ö.922/ 1516) hattıyla bir nüshasının bize kadar ulaşması yazarımıza nisbetini kesinleştirmektedir.[137] Celâleddin ed-Devvânî bu risâleyi Seyyid Habibuddin Muhibullah (ö.914/1509) adındaki birine ithaf ettiğini belirtmektedir.[138]

Celâleddin ed-Devvânî, eserin girişindeki ifadesinde Seyyid Şerif Cürcânî'nin (ö. 816/1413) Şerhu'l-Mevâkıf adlı kitabın tedrisi sırasında dostlarının bu şerhte bulunan kelâm ilminin tarifi hakkında bir risale yazması istemeleri üzerine bu eseri kaleme aldığını belirtmektedir.[139] Eserin konusu isminden de anlaşılacağı üzere kelâm ilminin tarifine dairdir. Eser bu konuya ilişkin tartışmalardan ve isim zikretmeden itirazlardan bahsetmektedir. Birden çok yazmaları nüshaları bulunmaktadır.[140]

---

133 Süleymaniye Ktp., Revan Köşkü, 2042, 8216.

134 Süleymaniye Ktp., Hamidiye 1438, 164-b.

135 Brockelman, Suppl., II, 308., II, 308.

136 Kadı Nurullah Şüşteri Maraşî, Mecalis, II, 226-227; Katip Çelebi, Keşfü'z-.zünun, I, 846, II, 1893.

137 Süleymaniye Ktp., Revan Köşkü, 2042, 75-b, 82-b.

138 Celâleddin ed-Devvânî, Risaletü'l-Mevâkıf, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, 1438, 164-b.

139 Celâleddin ed-Devvânî, Risaletü'l-Mevâkıf, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, 1438, 164-b.

140 Risale fî Ta'rîfi ilmî'l-kelâm, Süleymaniye Ktp., H. Hüsnü, 1160/18; Kılıç Ali Paşa, 568/II; Ayasofya K. 2255, 2259; Reisü'l-Küttap 1147/II; Pertevniyal 926; Lala İsmail 691/IX, M. Hafid Efendi 447/4; Fatih 5393/4, Risale 'alâ ta'rîfi Şâhibi'l-Mevakıf li ilmî'l-kelâm, Süleymaniye Ktp., Hamidiye 1438/8; Bağdatlı Vehbi Efendi 2141/II; Risale teteallek bi ilmî'l-kelâm, Süleymaniye Ktp., Reisü'l-Küttap 1147/3; el-Kelâm 'alâ ta'rîfi ilmî'l-kelâm, Süleymaniye Ktp., Süleymaniye 1049/8.

2.2. Nüshaları

“Ta‘rifu ilmi’l-kelâm” adlı risalenin bir çok nüshası bulunmaktadır. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Süleymananiye Ktp. Fatih, nr. 5390/7: Bu nüshanın müstensihi Ömer b. Sun‘ullah’tır. (ö. 1530) Her safyası 21 satır, toplam 7 varak olan ve ta‘lik hattıyla Edirne’de yazılan bu nüshanın istinsah tarihi h. 1105’tir. Meşin cilt olan bu nüsha 190x127, 126x60 mm. ebadındadır. Yaptığımız tahkik çalışmasında bu nüshadan da istifade ettik.

2. Süleymaniye Ktp., Reisü’l-küttap, nr. 1147/II: İçerisinde birçok risalenin bulunduğu bu kalın mecmuada, 113/119 varakları arasındadır. Talik hattıyla 23 satır olarak yazılmıştır. Risalenin ismi “Risâle fî ta‘rifi’l-ilm fi’l-mevâkıf” şeklinde olup 224x128, 155x70 mm. ebadındadır. Müstensihi ve istinsah tarihi kaynaklarda zikredilmemektedir.

3. Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2255: Müstensihi Ali b. el-Murtaza (ö. 1592) olan bu nüsha Kâşân’da h. 904 yılında talik olarak yazılmıştır. Tahkik çalışmamızda da istifade ettiğimiz bu nüsha 161/174. varaklar arasında olup her sayfa 17 satırdır. Oldukça güzel, okunaklı olduğundan ve müellifin hayatında yazıldığından dolayı bu nüshayı asıl nüsha kabul ettik. Metin çevresinde bazen eklemeler de göze çarpmaktadır. Metin içerisinde yer yer tashihler yapılmıştır. Eserin girişinde Celâleddin ed-Devvânî bu risaleyi, Seyyid Habîbuddin Muhibbullah adlı birine ithaf ettiğini belirtmektedir.

4. Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2259: Talik olarak yazılan bu nüsha 26 yapraktan ve her sayfası 13 satırdan oluşmaktadır. Müstensihi ve istinsah tarihi kaynaklarda zikredilmemektedir.

5. Süleymaniye Ktp., H. Hüsnü, nr. 1160/18: 186x135, 123x75 mm. ebadında olan 277b/286a. varaklar arasında bulunan, meşin cilt olan, talik olarak yazılan bu nüshanın her

sayfası 17 satırdır. H. 920 yılında kaleme alınmıştır. Müstensihi kaynaklarda zikredilmemektedir.

6. Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, 568/II: Talik hatıyla her sayfası 19 satır olarak yazılmıştır. Mecmuanın 287/297. varaklar arasında bulunmaktadır. Meşin cilt olan nüsha 176x124, 114x5 mm ebadındadır. Müstensihi ve istinsah tarihi kaynaklarda zikredilmemektedir.

7. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, 2724/2: Asıl adı "Risale fî mâ yete'allaku bi ta'rîfi ilmi'l-kelâm" olan nüsha nesih olarak yazılmıştır. Mecmuanın 39/47. varakları arasında olup her sayfası 17 satır olarak yazılmıştır. Ebadı ise 215x140, 127x80 mm.dir. Müstensihi ve istinsah tarihi kaynaklarda zikredilmemektedir.

8. Süleymaniye Ktp., Süleymaniye 1049/8: Eser, **"**el-Kelâm 'alâ ta'rîfi ilmi'l-kelâm" adıyla, mukavva cilt içinde talik olarak yazılmıştır. Mecmuada 63/70. varaklar arasında yer alıp 213x145, 127x73 mm. ebadında, her sayfası 21 satırdır. Müstensihi ve istinsah tarihi kaynaklarda zikredilmemektedir.

9. Süleymaniye Ktp., Pertevniyal, nr. 926: Bu nüsha, h. 982 yılında talik olarak yazılmıştır. Mecmuanın 77/84. varaklar arasında, her sayfası 21 satır olarak kaleme alınan 205x129, 140x65 mm. ebadındaki bu nüsha mukavva ciltten ibarettir. Müstensihi tarihi kaynaklarda zikredilmemektedir.

10. Süleymaniye Ktp., Lala İsmail, nr. 691/9: Bu risalenin müstensihi Sadullah b. İsa'dır. Her sayfası 21 satır, toplam 6 varak olan ve talik hattıyla yazılan bu nüshanın istinsah tarihi h. 911'dir.

2.3. Celâleddin ed-Devvânî'nin Risalesinde Takip Ettiği Yöntem

"Ta'rifu ilmi'l-kelam" adlı risale bir mukaddime, beş bahis ve bir hatimeden ibarettir. Her bir bölümde başlıkların verilmesinin ardından konuya ya doğrudan ya da söze

“ÄY5¶!” ibaresiyle başlanmaktadır. Konular, giriş cümlesiyle birlikte soru-cevap şeklinde ele alınmıştır. Sorular “aV5ö–@4”, cevaplar ise “aV5” veya “ÄY5¶!” şeklindedir. Cevaplar yerine göre bazen çok kısa, bazen ise bir sayfayı aşabilmektedir.

Eserde kelâmın “.....yQ8ö‡GBT<övV2” şeklindeki tarifi, kullandığı kelimelerin ifade ettiği ma-
na, yerine göre gramer tahlilleri karşılaştırmalı bir şekilde ele alınıp incelenmiştir. Alimlerin görüşlerine de yer verilmiştir. Eserin klasik dönem Arapçası ile yazılması, anlaşılmasını az da olsa zorlaştırmıştır.

2.4. Tahkik Çalışmasında Takip Edilen Metod

“Ta‘rifu ilmi’l-kelam” adlı risalenin tahkikinde 3 nüshadan istifade ettik. Bunlardan Devvânî’ye en yakın tarihte, Devvânî hayatta iken, Kâşân’da h. 904 yılında yazılan, 161-174. varakları arasında yer alan her sayfası 17 satır olan, Süleymaniye Ktp. (Ayasofya) 2255 nolu nüshayı asıl nüsha kabul ettik. Eserin metnini tamamen bu nüshaya uygun olarak yazdık.

Karşılaştırmada kullandığımız ikinci nüsha, h. 920 yılında talik olarak yazılan, 277-286. varakları arasında yer alan, her sayfası 17 satır olan ve meşin ciltli Süleymaniye Ktp. H. Hüsnü 1160/18 nolu nüshadır. Karşılaştırmada kullandığımız üçüncü nüsha ise h. 1105 yılında Edirne’de talik olarak yazılan, 93-100. varakları arasında yer alan, her sayfası 21 satır olarak yazılan Süleymaniye Ktp. Fatih 5390/7 nolu nüshadır.

Çalışmamızda Süleymaniye Ktp. H. Hüsnü 1160/18 nolu nüshayı “d”, aynı kütüphanede Fatih 5390/7 nolu nüshayı ise “r” harfi ile gösterdik.

Eğer nüshasını esas aldığımız metindeki kelime “d” veya “r” nüshasında veya her ikisinde birden farklıysa, bu kelimelerden sonra dipnot numarası vererek dipnotta farklı

olan kelimeyi kaydettik. Eğer farklılık bir kelimede değil, birkaç kelimede, terkipte veya cümlede ise bu kelimeleri, terkip veya cümleleri (...) şeklinde parantez içine aldık. Eğer “d” ve “r” nüshalarında bir kelime, terkip veya cümle eksikliği söz konusu ise bu eksikliği dipnotta parantez içinde eksi işaretiyle (-) şeklinde gösterdik.

Ayrıca “d” ve “r” harfiyle gösterdiğimiz bu nüshalarda asıl metinde olmayan bir fazlalık varsa, bunu dipnotta parantez içinde artı işaretiyle (+) şeklinde belirttik. Keza metnin içinde esas aldığımız Süleymaniye Ktp. (Ayasofya) 2255 nolu asıl nüshanın varak numaralarını da gösterdik. Bu gösterimde “¶~” harfi, varağın en yüzünü, “Æ” harfi ise arka yüzünü simgelemektedir. Örneğin “~Æ-£~” dediğimiz zaman Süleymaniye Ktp. (Ayasofya) 2255 nolu asıl nüshanın üçüncü varağının arka yüzü manasına gelmektedir.

Metinde geçen âyetlerin sure, sure ve ayet numaraları dipnotta gösterilmiştir. Risalede adı geçen eserler ve şahıslar hakkında kısa malumatlar verilmiş, kaynaklar belirtilmiştir. Buna ilaveten risalede geçen “r<@E.”, “u<@K8”, “u<□(”, “}S<@0”, “}T<!I7!”, “f<@T2”, “v<Ÿ<” gibi kelimeleri çalışmamızda “r=@E.”, “u=@K8”, “u=□(”, “}S=@0”, “}T=!I7!”, “f=@T2”, “v=Ÿ<” şeklinde hemze ile yazılmıştır. Å

Yine biz asıl nüshada hemzeli olmadığı halde “ÄY5¶!”, “Å–!”, “–¶!” vb. kelimeleri hemzeli bir şekilde yazdık ve noktalama işaretlerini tesbit ettik. Müellifin risalede geçen “ƒ” ve “e7!” gibi kısaltmalarla ifade ettiği kelimeleri biz “g\X[&” ve “˜I'³!ö|7!” şeklinde açık olarak yazdık.

2.5. Eserin Muhtevası

Kelâm, tefsir, hadis, fıkıh, felsefe, mantık gibi birçok sahada eserleri bulunan Celâleddin ed-Devvânî’nin “Ta‘rîfu ilmi’l-kelam” adlı kelama dair risalesi bir mukaddime beş ana

bahis ve bir hatimeden oluşmaktadır. Risale Adudiddin Abdurrahman b. Ahmed el-Îcî el-Kâdî'nin (ö.756/1355) "el-Mevâkıf fî ilmi'l-kelâm" adlı eserini şerh eden Seyyid Şerif Cürcânî'nin (ö.816/1413) "Şerhu'l-Mevâkıf" adlı eserindeki kelam ilminin tarifine yönelik bir haşiye niteliğindedir. Risalenin kaleme alınma amacı Devvânî'nin bizzat kendisinin belirttiği üzere Seyyid Şerif Cürcânî'nin "Şerhu'l-Mevâkıf" adlı eserinin mütalaası esnasında arkadaşlarının kendisinden bu esere bir haşiye yazmasını istemeleridir.

Risalenin içeriği adından da anlaşılacağı üzere kelâm ilminin tarifidir. Ancak buradan ilk anlaşılan mücerret bir tarif değil de üzerinde birçok görüşlerin ileri sürüldüğü, itirazların edildiği, ayrıca müellifimiz Devvânî'nin de kendi görüşlerini belirttiği bir tarif diyebiliriz. Bilindiği üzere ilimlerde asıl mesele anlaşılmaz, üzerinde görüş birliği sağlanamazsa, teferruat yani ferî meselelerden tam verim alınamaz. Bundan dolayı kelâmın tarifi tam olarak anlaşılmalıdır ki, kelâmla ilgili diğer meselelerin niçin bu ilmin konuları içinde yer aldığı daha kolay anlaşılsın.

Celâleddin ed-Devvânî'nin risalesi, yukarıda da belirttiğimiz üzere bir mukaddime, beş ana bahis ve bir hatimeden ibarettir. Risalenin her bahsine şarih Seyyid Şerif Cürcânî'nin müellife ait görüşleriyle başlamıştır. Devvânî mukaddimede ilk önce yaratana özellikle onun celâl ve kemâl sıfatına övgülerde bulunmuş, daha sonra sözlerine Peygamberimiz (sas) ve onun güzîde âl ve ashabına salât u selamla devam etmiştir. Daha sonra eserini kaleme alma sebebini belirtmiştir ve haşiyesini yaptığı "Şerhu'l-Mevâkıf" adlı eserin sahibi şârih Seyyid Şerif Cürcânî'yi överek onun ilminin genişliğini, soyunun temiz olduğunu, devrinin en meşhur alimlerinden sayıldığını belirtmiştir. Daha sonraki kısımda yazdığı risaleyi ithaf ettiği Seyyid Habubiddin Muhibbullah[141] adlı şahsa methiyeler düzmüştür.

Devvânî, risalenin birinci bahsinde müellif Adudiddin el-Îcî'nin (ö.756/1355) kelâm ilmi hakkında "Deliller getirmek ve şüpheleri ortadan kaldırmak suretiyle dinî inançları ispat

---

[141] Şirâzî, bu şahsın tam adını Şah Habubiddin Muhibbullah b. Burhaneddin Şah Halilullah olarak vermekte ve babasıyla birlikte Hindistan'a gittiğini ve 914/1508-1509'da vefat ettiğini ifade etmektedir. (Şirâzi, Tarâiku'l-Hakâik, III, 102-104.)

etmeye kendisiyle muktedir olunan bir ilimdir." şeklindeki tarifi aynen naklettikten sonra Bu tariften sonra Seyyid Şerif Cürcânî'nin konuyla ilgili birtakım izahatlarını anlatmaktadır. Ona göre ilmin mânâsı ya tasdik ya da ilmin mutlak anlamıdır. İşte bu ifadelere Devvânî, birtakım itirazların olduğunu belirtmiştir. Özetle birinci bahiste müellif el-Îcî'nin meşhur kelâm ilmi tarifine ve daha doğrusu bu tarifin ifade ettiği mânâya birtakım anlamlar yüklenmek istenmiş, özellikle ilim ve iktidar kelimeleri üzerinde görüşler belirtilmiş, değişik yorumlar yapılmış, Devvânî de sonuçta kendi görüşünü belertmiştir.

İkinci bahiste ise müellifin tarifteki "iktidar" ifadesiyle şüpheye meydan bırakmayacak şekilde "tam bir kudret", "maiyyet" kelimesiyle de "ilim ve kudretin birbirinden ayrılmaz bir parça" olduğu vurgulanmıştır. Devvânî bu bahiste de yukarıda belirtilen bu görüşe birtakım itirazların olduğunu belirtmiş ve bunu şu şekilde ifade etmiştir. "Tam kudret ile tarifteki mânâ birbirine tam uygun olmadığını, çünkü hakikatte tam kudret sahibi olan birisi muhalifine karşı herhangi bir meseleyi çok rahat bir şekilde ispat etmesi gerekir. Ama her iki tarafın da kelâm âlimi olma ihtimali de vardır. O zaman nasıl olacak da birbirlerine tam kudrette bir meseleyi ispat edebilecekler. Bu yüzden tarife bir de "ale'l-ğayri" yani başkaları ifadesini eklemek gerekir." Devvânî, tarifteki "tam kudret" ve "maiyyet" terimlerine yapılan itirazı bu şekilde belirttikten sonra bu hususta kendi görüşünü belirterek şöyle demiştir: Daha sonra tam kudret meselesinde kendi görüşünü belirtmiş ve şöyle demiştir. "Tam kudretten kasıt, bu kudretle muttasıf olan bir kimsede delillere dayanan akaid esaslarını bilmesi ve herhangi bir temel hususu yahut tâlî meseleyi ortaya koymada hiç zorlanmadan istediği zaman delilleri getirebilecek şekilde şüpheleri giderme yöntemini bilmesidir." Devvânî yine bu bahiste mantık ve fıkhın tarifini yaparak tam kudret meselesini izah etmektedir.

Üçüncü bahiste müellifin tarifte kullanılan "yuktederu" ve "meahu" kelimeleri üzerinde durulmaktadır. Celâleddin ed-Devvânî müellifin niçin "bihi" yerine "meahu" ifadesini kullandığını belirterek "bihi" ifadesini kullanması halinde bunun sebebiyet ifade edeceğini belirtmiş ve bunun tam tersi bir görüş ileri sürmüştür. O, buradaki "bâ" harf-i cerrinin sebebiyet değil de istiâne için olduğunu söylemiş, buna "kalemle yazdım" misalini delil

olarak göstermiştir. Yine aynı bahiste “tahsil” ve “ispat” kelimeleri üzerinde durulmuştur. Celâleddin ed-Devvânî, inançları ispat etmek ve tahsil etmek cümlelerinin aynı mânâya gelmediğini belirtmiş ve kelâm ilminin neticesi ve sağladığı faydasını kelâmî meseleleri ispat etmek olduğunu, böyle bir semerenin bulunmadığını ifade etmiştir.

Celâleddin ed-Devvânî bahsin sonuna doğru Seyyid Şerif Cürcânî’nin inançların muteber olması için akla dayanması gerekir şeklindeki ifadesine şöyle cevap vermiştir. “İnançlar dinden alınamaz, yoksa devir ve teselsül olur. Bu da caiz değildir. Ama dinden alınmasından kastın dini ortaya koyan kimseden alınmasıdır şeklindeki ifadenin yanlış olmadığını belirtmiştir. Nitekim öğrencinin öğretmeninden birtakım ilimleri almasında bir beis yoktur ve bu devir ve teselsül de sayılmaz. Celâleddin ed-Devvânî inançların dinden alınmaları gerekliliğine dair tarifte herhangi bir işaretin olmadığını belirtmiştir.

Dördüncü bahiste “bi îradi’l-hucec ve def’i’ş-şübeh” ifadesi ve buradaki “bâ” harf-i cerrinin sebebiyet değil de istiâne için olduğu belirtilmiştir. Ayrıca “ale’l-ğayr” yani başkaları ifadesi üzerinde durulmuştur. Celâleddin ed-Devvânî burada başkaları sözündeki harf-i tarifin istiğrak için olduğunu söylemiştir. Bu ifadeden yola çıkarak bir kişiye bir mesele ispatlanınca artık o kişiye ispata iktidara gerek kalmadığı şeklindeki bir sözün yanlış olacağını belirtmektedir. Çünkü bu şahsın başka bir meselede yine şüpheye kapılmasının mümkün olacağını söyleyip Zeyd ve Amr arasındaki güreş örneğini misal olarak ele almıştır. Zeyd, güreşte Amr’ı yenebilme kabiliyetine sahiptir. Eğer güreşirse mutlak bir surette Amr’ı yenecektir.

Beşinci bahiste Celâleddin ed-Devvânî yine Seyyid Şerif Cürcânî’nin müellife yani Îcî’ye dayalı sözünü aktarmaktadır. Müellife göre bu tarif sadece kelâm ilminin tarifidir. Yoksa malumun yani onda bilinenlerin tarifi değildir. Şayet öyle olsa kendisiyle muktedir olunan bir malum şeklinde tarif edilebileceğini belirtmiştir. Celâleddin ed-Devvânî de bu konuda müellifin eserlerindeki konuyla ilgili görüşlerini ortaya koyduktan sonra kendi görüşünü ifade etmiştir.

Hatime kısmında ise Celâleddin ed-Devvânî bütün meselelerin istinbat kudretinin, ister zor ister bir kolay bir şekilde bir kimsede olması ve bunlarla istediği hükümleri çok rahat ortaya çıkarmasıyla mümkün olabileceğini belirtmektedir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TA'RÎFU İLMİ'L-KELÂM li CELÂLEDDİN ed-DEVVÂNÎ

3.1. Mukaddime

Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla başlarım ve O'na güvenirim.

Ey Celâl sıfatının tecellileri karşısında ilim sahibi zatların akıllarının hayretten donup kaldığı ve Kemâl sıfatının sayfalarını hakkıyla ifade etmekten insanların dillerinin aciz kaldığı Yüce Mevlam! İslam'ın şiarlarını yücelten, yüzünün nuruyla zifiri karanlıkları ortadan kaldıran Peygamber Efendimiz'e ve O'nun kerîm olan ehl-i beytine ve ashab-ı güzinine salat ü selam olsun...

Hocamız, tahkik ehlinin üstadı ve tedkik erbabının efendisi, tavsif etmekten ve tanıtmaktan güneş gibi müstağni olan ve dünyanın her tarafında "eş-Şerîf" lakabıyla meşhur olan Seyyid Şerif Cürcânî'nin (ö. 816/1413) "Şerhu'l-Mevâkıf" adlı eserini mütalaa esnasında takrir ettiğimiz, ilm-i kelamın tarifine dair bu kitap birkaç parça sözden ibarettir. (Allah Teâlâ O'nun ruhunu takdis etsin ve manevi fütuhatını devam ettirsin.) Arkadaşlardan bir grubun ve dostlardan bir topluluğun isteğiyle ben bunu yazdım. (Allah Teâlâ onları mükemmel bilgiye eriştirsin ve ilimlerini açıkca ortaya çıkarsın.) Sonra ben bunu, muhtelif üstünlükleri kendinde toplayan ve yüksek tepelere ilerleyerek çıkan zatın ruhaniyetine ithaf ettim. Allah Teâlâ temiz imamların neslinden çekip ortaya çıkararak meleklere yaraşır özellikleri ve kutsî sıfatları ona bahsetmiştir. O büyük ariflerin bakışlarını kendine çekmiştir. Soy şerefiyle birlikte kemal elde etme gayretine de haiz olmuş; zahirî ilme, vehbî olan yakîn ilmini de eklemiştir. O, sevgisi uğrunda gönüllerin feda edilmesine layık olan bir zattır. O, ölü toprağa sevgi tohumunu ekendir. Ben bu sözlerle, Allah Teâlâ'nın yüce lütuflarıyla desteklenen güçlü efendimizi, millet ve devletin, din ve dünyanın sevgilisi, Allah dostunu kastediyorum. Allah Teâlâ feyzinin ve bereketinin gölgesini fazilet erbabı üzerinde daim kılsın; şefkat ve saadet nurlarını fazilet ehli üzerinde teyid eylesin. O mümin kişi de lütufla keremle bir bakınıp "(O kullar), yalan yere şahitlik etmezler, boş sözlerle

karşılaştıklarında vakar ile (oradan) geçip giderler..” [142] buyrulan kimselerden olsun. İşte ben, iyilik ve cömertlik sahibi olan Rabbimin feyzini isteyerek esas maksada giriyorum ve şöyle diyorum: Belağat hususunda parmakla gösterilen, hoşa giden tasnif eserleriyle her tarafa süratle giden ve büyük tahkik erbabı arasında tam bir nam ve şanı olan “el-Mevâkıf fî İlmi’l-Kelâm” adlı kitabın müellifi (Adudiddin Abdurrahman b. Ahmed el-İcî el-Kâdî (ö.756 /1355) bu imam (Allah onu cennetlerinin ortasında iskân eylesin.) ilm-i kelâmı şu sözüyle tarif etmiştir: “Deliller getirmek ve şüpheleri ortadan kaldırmak suretiyle kendisiyle dînî inançları isbat etmeye muktedir olunan bir ilimdir.”[143]

Şarih Seyyid Şerif el-Cürcânî Merhum, bu hususta birkaç bahis zikretmektedir:

3.2. Birinci Bahis: İlmin Anlamı ve Bu Konudaki Muhtelif Görüşler

Müellifin açıkladığına göre ilimden kasıt, inançlar ve delilleri hususunda hataya düşenin anlayışını da içine alması için, onun yani ilmin en geniş mânâsı yahut mutlak mânâda tasdiktir. Buna şu şekilde itiraz edilmiştir: Mantıkçılar ıstılahı olan en geniş mânâ, halkın ıstılahının aksinedir; hatta bizzat halkın ıstılahı, dile ve dine uymaması sebebiyle mantıkçıların kusurlu bulur ve kınar. O halde ona hamletmek uygun düşmez. Nasıl? Lafız, örfi mânâda örf ehline göre hakikattir; bunun dışındaki durumlarda ise mecazdır. Tariflerde mecaz kullanmak caiz olmayan hususlardandır. Bu takdir üzere ben de derim ki: “Kelâm meselelerini delilleriyle birlikte tasavvur eden ve başkalarını susturmayı mümkün kılacak şekilde o delilleri ortaya koyan kimseyle, kelâm âlimleri tarafından ortaya konan bu gibi deliller ve meselelerden hiçbirini tasdik etmeyen birinin olması gerekir.” Halbuki mesele öyle değildir; çünkü her bir ilmin âlimi demek, kendisinde meselelerin tasdiki hasıl olan kimse demektir.

Birinci mânâ: “İlmin mânâsı ne dile ve ne de başkalarının ıstılahına göredir.” denilirse, ben de derim ki: Bu, halkın kullandığı ıstılahın dışında da olsa, mantık ilmiyle ilgili olan bir

---

[142] el-furkan, 25/72
[143] Adudiddin Abdurrahman el-İcî, Kitâbu’l-Mevâkıf, I, 32.

mânâdır; fakat bu tahsil erbabınca bilinmektedir ve zihin onu zorlanmadan kabul eder. Tarif içerisinde meşhur mecazı kullanmak ise, zorlanmaksızın özellikle lafzî tariflerde caizdir. Tasdik edenin dışında tasavvur edene gelince tarifte geçen "muktedir olunan" kaydı dolayısıyla bu, mevzumuz dışında kalır. Çünkü tasavvur eden, tasdik edip kabullenmediği için, onun iktidarı kusurludur; en aşağı bir şüpheyle onu susturmak mümkündür ve onun başkalarını susturacak tam bir kudreti olamaz. Bu hususu düşün..

İkinci mânâ: Eğer ilmin ne dil ve ne de ıstılah bakımından mânâsının olmadığı farz edilirse, ona bir ifade hamletmeye mani yoktur çünkü umumî mânâya gelen bir lafzı zikredip bununla onun hususî anlamını kasd etmek, mecaz olarak son derece yaygındır ve bunda hiçbir mahzur yoktur. Zira "ilim" lafzı zikredildiği zaman bilhassa tarifte "muktedir olunan" kaydıyla zihin, tasdike sevkolunur. Nitekim bu husus insaflı olan için açıktır. "Şerhu'l-Metâlî" haşiyesinde, ilim lafzının lügatte iki mefule müteaddî olmasına binaen ikinci mânâsının lugat anlamı olduğu kaydına aldanarak, zihin bazen yanılır; bu ise bozuk bir yanılmadır. Çünkü Şeyh Razıyüddin[144], "marifet"in değil de "ilm"in iki mefule müteaddi olmasından dolayı bu ikisinin eş anlamlı olduklarını açıklamış ve şöyle demiştir: Bazılarının dediği gibi "'alimtü" ve "'araftü" arasında mânâ bakımından fark olduğu düşünülemez. Çünkü "alimtü enne Zeyden kâimun" ile "Araftü enne Zeyden kaimun" cümlelerinin anlamı birdir. Şu kadar var ki "arafe" fiili "alime" fiilinin nasbettiği gibi, isim cümlesinin iki öğesini -mübteda ve haberini- nasbetmez; bu onların arasında mânâca bir fark olduğundan dolayı değildir; bu sadece arabın kullanış tercihine havale olunmuştur. Çünkü onlar, lafzî bir hükme, anlamca eşit olan iki lafızdan sadece birini tahsis ederler. Şeyh Razıyüddin merhumun sözü bundan ibarettir. Sonra ben derim ki: İlim lafzı şayet şarih merhumun diğer kitaplarında zikrettiği tedvin olunmuş ilme hamlolunursa, bu ya hususi meselelerden veya bunların tekrarıyla hasıl olan melekeden ibarettir. Makama –kullanma durumuna- uygun olmasına rağmen böyle bir şey varid olmamıştır. Zira mezkur mânâsıyla ilim, tedvin olunmuş ilimlerin cinsi mesabesindedir. Böyle bir hamlde

[144] Asıl adı Muhammed b. Hasan er-Radî, lakabı ise Necmü'l-Eimme'dir. 684 yılında vefat etmiştir. Şerhu'l-Kâfiye'nin yazarı olan Şeyh Razıyüddin'in aynı zamanda nahiv, hüsnü ta'lil gibi konularda birçok eseri bulunmaktadır.

bulunmakla, ileride söyleyeceğimiz gibi, tariften başka şüpheler ortaya çıkar. Açıklamamızı bekle.

3.3. İkinci bahis: İktidar Kelimesinin Anlamı ve İlimle Olan Münasebeti

Müellif, "iktidar" sığasıyla tam kudrete ve "maiyyet" demekle de ilim ve kudretin devamlı bir arada bulunmalarına dikkat çekmiştir. Böylelikle tarif, isbatı delillere dayanmakla ve şüpheleri gidermekle birlikte bütün inanılacak şeyleri bilmeye, uygun düşmüş olsun. Çünkü bu isbata ait kudret melekesi, daima bu ilimle birlikte olur; sadece bir çok delilin kendisinden alındığı kanunları bilmekle olmaz ve kendisiyle konulmuş herhangi bir ilmi korumaya vesile kılınan cedel ilmi ile de olmaz. Çünkü cedel ilminde böyle bir isbat için tam bir kudret yoktur. Eğer cedel ilminin böyle bir kudretinin olduğu kabul edilirse bile inanılması gereken şeyleri isbata dair onun hiçbir ihtisası yoktur. Bu ifadeden akla gelen: Mesela ilm-i kelamla iç içe olan nahiv ilminin değil de bunun isbatla bir çeşit ihtisasının olduğudur. Çünkü bütün takrir olunanları tanıma kudreti ona daima gerekmez; hatta onun bu gibi normal bir kudretin gerekliliği hususunda bile herhangi bir etkisi yoktur. Çağdaş âlimlerimizden bazıları buna birkaç şekilde itirazda bulunmuşlardır.

Birinci itiraz: Zikrettiği tam kudretten, tarifte kasdedilene uygun bir mânâ anlaşılmaz; zira hakikate göre zikredileni isbat etmeye tam kudretle muttasıf olan kimsenin, herhangi bir muhalifine karşı istediği herhangi bir inancı isbat etmeye muktedir olması gerekir. Bu ise kelâm âlimlerinden hiçbiri hakkında gerçekleşmez. Çünkü iki muhalifin her ikisinin de kelâm âlimi olması caizdir; bunlardan herbirinin diğerine karşı inancını isbat etmeye tam kudretinin olduğu nasıl düşünülebilir? O takdirde başkaları tabirini belirlemek ve hakiki tam kudreti daha aşağı bir mertebeye indirmek gerekir. Üstelik tarifte iki şeyden birini belirlemeye dair hiçbir delalet yoktur. Ben derim ki tam kudretten kasıt, bununla muttasıf olan kimsede delillere dayanan inançlar ilmi ve herhangi bir madde yahut şekil elde etmeye zorlanmadan istediği zaman delilleri getirebilecek şekilde şüpheleri giderme yolu ilminin olmasıdır. İstediği herhangi bir muhalife karşı bunları isbata muktedir olması da gerekmez. Çünkü bu ancak başkaları tabirini genellemekten alınmaktadır. Nitekim inançları

genellemek de inançlar mânâsına gelen akaid lafzının makamın –kullanmadaki durumun-da yardımıyla baş tarafında bulunan çoğul mânâsına gelen elif lam harf-i tarifinden alınmaktadır. Bu ise gereksizdir. Hatta görünürde akaid lafzının başındaki elif lam cins yahut ahd-i zihni içindir. Belirli olmayan birine isbat için tam kudretin bulunmaması, mutlak mânâda başkalarına isbat için bu kudretin bulunmamasını gerektirmez. Eğer sen "gün be gün ardarda gelen fikirlerden dolayı; şüpheler artmaktadır; maddeleriyle ve şekilleriyle kelâm âlimlerinin birinde o şüpheleri giderme yollarının stok edilmiş olması, nasıl tasavvur olunabilir?" dersen; ben derim ki: Tarifte muteber olan husus herhangi bir başkasına isbat etmektir; bu ise mutlak anlamda şüpheleri gidermeye değil de sadece herhangi bir şüpheyi gidermeye dayanmaktadır. Başkalarından herhangi bir şüpheyi gidermeye yetecek miktarda kudret elde etmekte hiçbir zorluk yoktur. Tam kudrette ise inançları tasdik; kendileriyle hasıl olan delilleri ihata etmeyi, diğer delilleri istinbat edebilmeyi ve şüpheleri giderme yollarını, nazarı itibara almalıyız. Eğer sen tarifte mezkur iki şeyden birine hiçbir delalet yoktur dersen, ben de derim ki, söylendiği zaman, tam kudretten ilk akla gelen, ötesinde başka hiçbir mertebe olmayan mertebedir. Kendileriyle herhangi bir başkası susturulabilen bütün delilleri ve şüpheleri bertaraf etme yollarını ihata etmek mümkün olsa, işte istenen budur; yoksa diğer delilleri istinbata hazırlanmakla birlikte, mümkün olan kudreti bilfiil ihata etmek muteberdir. Bu hususu düşün...

İkinci itiraz: Bizzat inançları bilmekten yani onları tasdik etmekten sarf-ı nazar etmekle birlikte delilleri bilmek ve şüpheleri giderme yollarını tanımak üzere olan tarif doğrudur; çünkü bu isbat için tam kudret ancak ilimle olur ve bu isbat hususunda ilmin inançlara hiçbir etkisi yoktur. Ben derim ki: Kudretin tamamında ilmin inançlara etkisinin olmadığını kabul edemeyiz; bir şeyi kabul etmeyip onu iyice bilmeyen, belki de hikaye tarzında onu delilleriyle ezberleyen bir kimsenin hasmını susturmak için tam kudrete sahip olmadığı görülmez mi? Hatta en aşağı bir şüphe ile hasmı kendisini susturabilir ki bu hususu ancak inatçı olan birisi inkar eder. Bunun üzerine, inançlardan birinin diğer bir kısmından bazı şüpheleri gidermede etkisinin olmasıyla birlikte, inançların kendilerinden bir kısmının diğer bir kısmından şüpheyi gidermede etkili olamamasının sübut bulması gerekir; devir lazım gelmeyecek şekilde bu bir kısmın birinciden bazı şüpheleri gidermede etkisi vardır. Bu

devir –kısır döngü- şöyle olur: İki şahsın iki şüphesi olur; onlardan biri birinci şüpheyi kabul eder ve ikinci şüpheye karşı şüphe getirir; diğer şahıs, bunun aksine ikinci şüpheyi kabul eder ve birinci şüphe üzerine şüphe getirir. Bu deliller ve bizzat bu yollar kelâm meselelerindendir. Nitekim şarih Seyyid Şerif, müellifin sözünü zahiri manasından başka tarafa çevirse de ve tevil etmek suretiyle bunları açık olmayan esaslara tahsis etse de, aşağıda geleceği şekilde müellifin ibaresinin zahiri manası budur. Mesele: Çoğunluk itibariyle nazari her bir hükmün bu tevil üzere olduğu gizli değildir. Mânâyı bu bir başka tarafa çevirmede hiçbir zaruret yoktur. İnançları tasdik etmeksizin şahıslardan birinin tam kudretinin hasıl olduğunu kabul etmiş olsak, şahıslardan birinde bunları tasdik için tam kudretine dayanılmayacağı anlaşılmaz. O zaman kelâmın tarifi bütün meseleler üzerine olduğu gibi, kendisiyle tam kudret nasıl olan miktar üzerine de uygun düşer. Bunda hiçbir beis yoktur. Çünkü bu, yerinde açıklanacağı üzere "âlem ve Kur'an" gibi kül ve cüze söylenmesi doğru olan kavramlardandır. İşte nitekim mantık: fikirde hataya düşmekten koruyan bir ilimdir. Sonra korunma, bazı kimselerde onun kaidelerinden az bir yolu ihata etmekle hasıl olurken, bazılarında bunun ancak birkaç katını ve mantık ilminin bütün meselelerini ihata etmekle hasıl olur. Bir kimse hatadan korunmada mantık ilminden kendine yetecek kadar bir yol ihata etmekle mantıkçı olur; bunun miktarı şahıslara göre değişir. Fıkhın tarifi gibi, diğer tariflerde de böyle bir durum muteberdir. Fıkhın tarifi: "Tafsili delillerinden elde edilen şer'i hükümleri bilmektir." Zikrettiğimiz muteber olunca, delil getirmeye gidilmez; bazısı kasdedilirse aynı şekilde düzgün olmaz; delilin hepsi kasdedilirse "bilmem" sübut bulacağından bunun da aksi olmaz. Zira biz, mantıkta dediğimiz gibi, bunda da "ilimden kasıt, kendisiyle hepsini tanımaya kudret hasıl olan miktardır." deriz. Bu da şahısların farklı oluşlarına göre farklılık arz eder. Bu cevap "kasdedilen bazısıdır" denilmesinden daha uygundur ve bozulmaz, aksi yoktur. Çünkü zanni delil ile amelin vacip oluşunu yakinen bilmek, başkaları hakkında değil de sadece müçtehid hakkında hasıl olur. Zira tercih edilen kavle göre içtihadın tecezzisi -bölünebilirliği- söylenirse bu cevap asla uygun düşmez ve eğer tecezzisi söylenmezse, tafsili delillerden bazı hükümler için kendisinde zan hasıl olan kimseye "müçtehid" denilmese de bazı hükümlere nisbetle onun durumu, hepsine nisbetle müçtehidin durumu gibidir. Müçtehidin zannının gereğince amel etmesi veya etmemesinin vücubu ile ilgili söz,

sadece bir tahakkümdür. Keza bu da “kasdedilen hepsi için hazırlanmaktır” denilmesinden daha uygundur. Zira hepsi için yakın hazırlanma kasdedilirse, yakınlık mertebeleri farklı olduğundan, bunun aksi olmaz ve tarifte bunlardan herhangi bir şeyi belirlemeye ait hiçbir işaret yoktur. Eğer uzak hazırlanma kasdedilirse, hiç fıkıh çalışması yapmamış ve ahkamdan bilfiil hiçbir şey bilmeyen zeki birinin buna dahil olmasından dolayı düzgünlük olmaz. Sen bilirsin ki ilim şayet tedvin olunana hamledilmiş olsaydı, bizzat inançları bilmekten sarfı nazarla, delillerle delaletlerle şüpheleri giderme yollarıyla ve mürekkep bir sözle ve de başka bir şeyle onu nakzetmeye gidilmezdi. Onu ortaya koymak için sırasıyla istinbattan istifade etmeye muhtaç olunmazdı.

Üçüncü itiraz: Cedel ilminin mantık gibi kelâm ilminden olması gerekir; çünkü bu isbata tam kudret o olmadan hasıl olmaz. Ben derim ki: cedelin kelam ilminin bir parçası olması gerekmez hatta isbatta bu kudretin dayandığı miktar da ondan bir parça olamaz. Bütün meselelerinin kelâm ilminde bir etkisi olduğu kabul edilirse, o da kelâmdan bir parça olsun; mantık gibi olmasın. Sonra bu faziletli zat demiştir ki: Doğru olan, inançları isbat; bütün inanç hükümlerine haml olunmalı; egzersizle alıştırmayla bunlar son derece kuvvetli bir şekilde ruhta sabitleştirilip yerleştirilmelidir. Bu ise ancak adı geçen bütün meseleleri bilmekle gerçekleşir; cedel ilminin bunda hiçbir etkisi yoktur. Bütün şekiller ortaya çıkar. Ben derim ki: Onun tercih ettiği tevcih “deliller getirmekle” sözüne uygun düşmez ve akla isbat gelmez. Çünkü ondan anlaşılan iki manadan biridir: Ya tahsil manasına kendisi için isbat, yahut ilzam –susturmak- anlamına başkasına isbattır. Sonra aynı inançları bilmenin bu manada etkisinin olduğu açık değildir. Çünkü sırf delilleri ve şüpheleri giderme yollarını bilmekle bu mânâ için bir kudret mertebesi hasıl olur. İnançları bilmenin onları daha mükemmel yaptığı farz edilse, bu mertebenin belirlenmesine tarifte hiçbir delalet olmadığı şeklindeki şarihin tevcihi üzerine getirdiği iddia reddedilmiş olur; cedel ilminin bunda etkisinin olmadığı da açık değildir.

3.4. Üçüncü bahis: İktidar Kelimesinin Kullanılışı ve Tarifte ‘‘mea’’ Kelimesinin Getirilmesi

Müellif tarifte “yüsbetü-isbatlanan”yerine “yuktederu-muktedir olunan” ibaresini tercih etmiştir. Yaygın kullanılmasıyla birlikte kendisinden akla geliveren sebebiyet mânâsının olmadığına işaret ederek “bihi” yerine “maahu”yü tercih etmiştir. Kelâm ilminin semeresinin inançları başkalarına isbat etmek olduğunu bildirmek üzere “tahsilü’l-akaidi-inançları elde etmek” yerine “isbatü’l-akaidi-inançları isbat etmek” terkibini tercih etmiştir. İnançlar aklın bağımsız kaldığı hususlardan olsalar da muteber olmaları için dinden alınmaları gerekir. Burada isbatı tahsil ve iktisab anlamına hamletmek caiz değildir. Çünkü bundan ilmi kelâmın bir semeresi olarak akaid ilminin onun dışında kalması lazım olurdu. Bunun batıl oluşunda hiç şüphe yoktur. Ben derim ki: Müellif (Allah sırrını takdis etsin) burada sebebiyet manasının akla gelivereceğine ve “bi iradi’l-hucec ve def’ış-şübeh-deliller getirmekle ve şüpheleri gidermekle” sözüyle de bunu bertaraf ettiğine hükmetmiştir. Nitekim dördüncü bahiste bunu açıklamaktadır. Çünkü “ba” harfi sebebiyet mânâsı için konulmuştur. Burada “deliller getirmekle” sözünde isbatın taalluk ettiği bir mani bulunduğundan dolayı anlamın aksine hamletmekte hiçbir mani yoktur. Çünkü “isbat eden” sözü o isbat işini yapan kimsedir. Bundan da buradaki “ba”nın istiane için olduğu bilinir. Nitekim senin “kalem ile yazdım” sözünde olduğu gibi istiane anlamınadır. Sonra iki yerden birinde “ba”dan ilk akla gelenin hakiki sebebiyet mânâsı olduğu münakaşa edilmiştir. Hatta ister adi olsun isterse hakiki olsun, ondan ilk akla gelen örfi sebebiyet anlamınadır denilmiştir. Merhumun öğrencilerinden birinden şunu işitmiştim: Kendisine çağdaş olan âlimlerden birisi, sultanlardan birinin meclisinde ona bu soruyu getirip sorar; o da şöyle cevap verir: Tarifte “ba”dan sarf-ı nazar etmek hakiki sebebiyeti bertaraf etmeyi bildirmek içindir. Çünkü “ba” bu nükteden uzaktır. Bunun doğruluğu farzedilirse, bu daha ihtiyatlı ve burada zikrettiğine daha yakındır. Bana onun tarifte “inançları isbat etmek...” sözünü tercih ettiğini, bunun “inançları tahsil etmek..” demiş olsaydı daha uygun düşeceği manasına delalet ettiğini getirip söyler. Fakat tarifte bu işaret yoktur. Onun “burada isbatı tahsile ve iktisaba hamletmek caiz değildir” sözü, onun doğru olmadığına delalet etmektedir. Sözün başıyla sonu arasında bir terslik vardır. Ben derim ki: Cümlenin baş

tarafının delaleti “tahsil” lafzını zikretmenin sıhhatine manidir. Nasıl? Ben derim ki: Kelâmın semeresi başkalarına onları isbat etmektir; tahsilin ise semeresinin olmadığı açıktır. O halde semeresenin tayini makamında onu zikretmenin doğruluğuna nasıl aldanılabilir? Faziletli zatlardan birinin dediği şey: Müellifin irab bakımından düzgün cümle kurma iktidarı üzerine, kelâmın tarifinde dini inançları isbat için “iktidar” lafzını tercih ettiğinin söylenebilir durumda olmasıdır; bunu da onun şerefini bildirmek için yapmıştır. Halbuki tarifin bozukluğu gizli değildir. Ben derim ki: tarifin bozukluğu burada zikredilen cümle kurma iktidarının zikredilmesinin doğru olmadığının ortaya çıkmış olmasından dolayı reddedilmiştir. Yoksa bizzat tarifin doğru olmadığından ve burada “isbat” lafzını zikretmenin doğru olmadığının ortaya çıkmasından dolayı reddedilmemiştir. Hatta bazen ilk bakışta bunun gayesinin “tahsil” olduğu vehmine gidilmiştir. Bu vehmi gidermeyi; “isbat” lafzını zikretme hususunda bir nükte yapmakta hiçbir beis yoktur. Önce “tahsil” yerine tercih ettiği “isbat” lafzını zikretmiş, sonra da zikrettiğini belirlemeye delalet edeni –deliller getirmekle-yi zikretmiş denilmesi mümkün olacağından bu, mezkur misal kabilinden değildir. Bunda hiçbir bozukluk yoktur; hatta bu terakki ifade tarzıdır. Sanki o demiş ki: önce onu zikretmek evladır; sonra demiş ki: hatta vaciptir. Üstünlük olan geniş anlamıyla bu evla oluş vacip oluşa ters değildir; nitekim belirlenmiş olanın, belirlenmesi imkansız olandan daha iyi olduğu zarureti gizli değildir. Sonra ben onun “inançlar muteber olması için, her ne kadar aklın bağımsız kaldığı şeylerden iseler de, dinden alınmalıdırlar” sözü hakkında şunları derim: Evvela, dinin aslı olan inançların dinden alınmaları mümkün değildir; yoksa devir ve teselsül (kısır döngü) lazım gelir. Buna şöyle cevap verilebilir: Dinden alınmasından kasıt, hüsn-ü zannı taklid ederek dini ortaya koyandan alınmasıdır. Nitekim kendileriyle ilmin ortaya çıkarıldığı meseleleri, öğrenci öğretmeninden alır ve bu şekilde ondan alınışında devir –kısır döngü- lazım gelmez. Ondan alınışlarıyla, isbatları yahut onunla elde edilebilecekleri kasdedilmişse devir ancak o zaman lazım gelir. Eğer dinden alınmamışlarsa bunlara önem verilmez, muteber değillerdir; çünkü bunda ibadet etme yoktur ve bu sevaba müstehak değildir. Zira sevap, ehl-i hakkın kuralına binaen ancak emre yapışmak ve ibadet etmekten dolayı gerekir. Bu ifade tarzında ise ikisi kasdedilmiştir. Sen bilirsin ki o zaman da zikrettiği şekilde “tahsil” yerine “isbat”ı tercih nüktesi tamam

olmaz; zira yakini tahsil bu tevcihe göre dinden telakki ile hasıl olmaz; bununla beraber isbatı, yakini tahsile hamletme durumunda tenkid edilebilir; bu hususu iyi düşün...

İkinci olarak: Bunların dinden alınmalarının gerekliliğini kabul etmek uzak ihtimaldir; çünkü tarifte buna dair hiçbir işaret yoktur; tarif ancak tahsilin semeresi olmadığını bildiriyor; bu da inançların dinden alınmalarının gerektiğini ifade etmez. Nasıl? İnançlar ilim meselelerinin kendisidir; nasıl oluyor da tarif, bunların bu ilim dışından alınmaları gerektiğini ifade etmiş olsun? Bu, mantık meselelerini tasdik etmenin onun gayesi olmadığını ve bu tasdikin bu ilmin dışından alınması gerektiğini ihtar ederek, mantığın gayesini düşünce hatasından korumak şeklinde söylenmesinin, aynısıdır. Bunun bozuk olduğu aşikardır. Buna şöyle cevap verilebilir: Kelâmın semeresi inançları isbat olunca, gayesi kendisi olan nazari ilimlerden olmadığı anlaşılır ve inançların kendileri, kendilerinden istenmezler; inançların bizzat istenen bir nesne oldukları bilinmektedir. Eğer kelâm ilminden alınmış olsalardı onun semeresi kendi meseleleleri olan aynı inançlarla başkalarını ilzam etmek olmazdı. Muteber şekilde inançları bilmek, ebedi saadetin hakiki sebebidir. Şayet bu bilmek kelimesi, o şekilde kelam ilminden hasıl olmuşsa bunu ondan istenen bir amaç üzere yapmak vacip olur. Çünkü bu ilmi tahsil etmeyi istemenin uygun bir iş olduğu manasına, ilmin maksimum yararlarını onun amacı yapmak üzerinde örfün ittifakı vardır. Yoksa isteyenlerin gayesinin farklı oluşuna göre hedefleri de farklıdır. Bu itibarla alet ilimlerinin gayesi kendilerinin dışında olan şeyleri elde etmektir. İlm-i kelâmın gayesi, bu saadeti gerektiren bizzat muteber olan bu ilimle inançları bilmekle birlikte, başkalarını ilzam etmek olunca o bu ilmin dışından alınmıştır. Ortada alınacağı başka bir ilim de olmadığına göre dinden alınması gerekir. Onun –şarihin- sözünün tevcihi –yorumu- budur. Halbuki bizim işaret ettiğimiz de ancak onun yorumundan ibarettir. Nitekim nazari ilimlerin durumu da aynıdır. Eğer inançlar ilmi kelamdan alınmamışlarsa, ancak dinden alınmaları söz konusu olabilir. Çünkü ortada alınabilecekleri bir ilim kalmamıştır. Bu ifadede olan hususu iyi düşün.... Sonra “isbatı” burada “tahsil ve iktisap” manasına hamletmek caiz değildir” sözüne şunu getiriyor: İlim, meleke anlamına hamlolununca, “tahsil ve iktisap” ondan ve onun semeresinden dışarıda kalır. Bu vechi, el-makasıd şarihi zikretmiş ve “ilmi” meleke mânâsına hamletmiştir. Ben derim ki: Ya melekeden kasıt,

tasdikatın tekrarlanmasından hasıl olan meleke yahut bu tasdikatı istinbat melekesi olmaktan uzak değildir. Birincisi batıldır; çünkü bu melekenin semeresi iktisap-kazanma değil hazır etmedir. Hatta bu ondan daha sonradır. Şarih merhumun ileride zikredeceği üzere ikincisi de böyledir: İnançlar tesbit edilmiştir; onlarda bir artış olmaz ve bunları ihata etmek de zor değildir; fıkhın aksine, bunlardan bir hazırlığa dönüş olmaz. Eğer sen “şarihin d□Á‹Π□□¿□□□□□□□□□□

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] ün meselelerine itibarla buna dönüş de hazırlanmanın ta kendisidir.” dersen, ben de şarihin sözünden özetlenebilen şu sözü derim: Kelâmda muteber olan, inançların kendilerine nisbetle, onların delillerine dayanarak bilfiil inanç elde etme; diğer istidlal çeşitlerine ve şüpheleri giderme yollarına nisbetle, hazırlanmadır. Mütekellim: Gereği şekilde diğer istidlal şekillerini ve şüpheleri giderme yollarını istinbata hazırlanmakla birlikte inançları elde etmenin kendisinde hasıl olduğu kimsedir. Galiba ancak buna itibar olunur; zira inançları bilmeye hazır olan kimse inançları asla tanımamışsa ittifakla mütekellim -kelâmcı- olarak isimlendirilmez. Fıkıhta da bunun gibisi cereyan eder; fıkıh meselelerinden bir meseleyi bilmeyen kimse onları tanımaya hazırlansa bile kendisine fakih denilmez; denilecek olursa o kimseye fıkıh ve kelâmda muteber olan hazırlanmanın söylenmesi gerekir. Şöyle ki kelâmda bizzat ondan öğrenmek kasdedilen inançların, fıkhın aksine tamamen bilfiil mâlum olmalarıdır; çünkü onda bizzat öğrenilmesi kasdedilen, bilfiil elde edilmeleri muteber olan belirli meseleler yoktur. Merhumun sözünü tevcih hususunda hatırıma gelen bunlardır. Bu bahisten de bu tevcihin iki esasa dayandığı meydana çıkmıştır: Onlardan birincisi inançların belirli olmaları, ikincisi ilm-i kelâmda muteber olanın onları tamamen elde etmesidir. Müellif iki şeye temas eder:

Birincisi: inançların asılları ve mükellef üzerine tahsil etmesi gereken hülasası her ne kadar belirli ise de, fakat onların ayrıntılarının belirli oluşu açık değildir. Bu ise Allah Teâlâ’nın ilminin zatının aynısı veya gayrısı olması gibidir: O’nun ilmi birdir yahut müteaddittir, O’nun ilmi huzurîdir –hemence vardır- yahut husûlîdir –meydana gelmektedir-. Birinciye göre o dışarıda görünen cisimlerin olmasıyla mı oluyor, yoksa kendileriyle kaim olan

şekillerinin olmasıyla mı oluyor? Ben bununla Eflatun'a ait "tasavvurlar meselesini" vb. detayları kasdediyorum. Bunların benzerleri diğer ilahî sıfatlarda da böyledir; keza ahiretin ahvalinin tafsilatı, sırat, mizan, havz, cennetin tabakaları, cennet ve cehennem ehlinin tafsilatı, bunlar kitap ve sünnete bakmaya ve bunlarda fikir yürütmeye göre artan hususlardandırlar. Bunların bilfiil olmaları açık değildir.

İkincisi, inançların belirli sayıda oldukları farzedilse bile, bütün inançları bilmenin ilmi kelamda muteber oluşuna engel olan bir mani vardır; hatta fıkıhta olduğu gibi bunda da onları istinbat kuvvetini kafi olduğunu söyler. Bu meselede her ikisi arasındaki ayrılık delilsiz bir sözden ibarettir. Denilebilir ki, ilimde muteber olan asıl, onun bütün meselelerini elde etmektir; çünkü bu ilmin hakikatıdır. Şu kadar var ki bu asıl, imkansız olduğundan dolayı diğer ilimlerde terkedilmiş ve mümkün olana dönülmüş yani insanlık fertlerinden bir ferdin bu ilmin âlimi olmaması gerekmesin diye hazırlanmaya dönülmüştür. Bu da âlimlerin ittifakı ve örfleri hilafınadır. Belirli olan yerde, bunları ihata etmenin muteber oluşuna bir mani yoktur; ortada asıldan dönüşe bir sebep de yok ki ona (hazırlanmaya) dönüş belirlenmiş olsun; ilmin bütün meseleleri olmasa da bütün inançlar şu kadar var ki bizzat kasdedilen ve esas olan inançlar bunlar belirli, sınırlıdırlar. Mümkün mertebe aslını muhafaza ederek bunları bilfiil elde etmek muteberdir. Onun sözünü tevcih etmede mümkün olan budur. Bunu iyi düşün...

3.5. Dördüncü bahis: ''Bi iradi'l-Hucec'' Kelimesindeki ''Ba'' Harf-i Cerr'inin İfade Ettiği Anlam

Tarifte geçen "bi iradi" sözündeki "ba"dan ilk akla gelen onun sebebiyet değil de "istiane" mânâsına oluşudur. Eğer kabul edilirse, bunu yukarıda geçen ikaz karinesiyle hakiki değil de normal sebebiyet anlamına hamletmek gerekir. Halbuki kasdedilen "delillerle" değil "deliller getirmekle"dir; şüpheler ise aynı meselede böyle değildir; aksine bunlar hata yapanın kasdına binaen isbata karşı çıkanın iddiasına göredirler. Şarih merhum, inançlar, kendisine ispatlanan "başkası" sözüyle "belirli bir başkasını" kasdetmemiştir ki onlar ona bir kere ispatlandı mı artık onları ispatlamaya aslı bir iktidarın bulunmadığını kasdetmiş

olsun. Böylece tariften "belirli olan" çıkarılmış oluyor. Ben derim ki: Burada "ba"dan ilk akla gelenin "istiane" mânâsına olduğu yukarıda geçmiştir. Burada "başkası" sözüyle "belirli bir başkasını" kasdetmemiştir şeklinde zikrettiği husus son derece uzak bir yanılma reddidir. Yanılmanın zahir olduğu "el" harfi tarifinin istiğrak için oluşudur ve o zaman da "birine bir kere ispatlandı mı her ferde ispata artık iktidar kalmaz" hükmü; burada "el" harfi tarifinden "cins" yahut "ahd-i zihni"nin kasdedilmesiyle reddedilmiştir. Bir şahısa bir kere inançlar ispat edilince, artık ona isbata aktidara lüzum kalmadığı tartışılabilir. Çünkü susturulduktan sonra zuhur eden bir şüphe ile yahut başka şeylerle inkara dönmesi mümkündür. İnkara dönmeyeceğinin var sayılması üzerine, şayet inkara dönmüş olursa onu susturmak mümkün olur anlamına, kudret devamlı mevcuttur. Nitekim Zeyd'in güreşte Amr'a galip gelme kudreti vardır; halbuki Amr güreş karşılaşmasında onun karşısına asla çıkmayacak; misalinde olduğu gibi.

3.6. Beşinci bahis: İlm-i Kelam ve İlimden Maksat

Bu tarif, takrir ettiğimiz gibi, ancak kelâm ilminin tarifidir; malumun –yani onda bilinenlerin- tarifi değildir. Eğer bunu ona tatbik etmek mümkün olsaydı, bir çeşit zorlamayla şöyle tarif edilirdi: Kendisiyle yani bilinenle muktedir olunan bir ilim yani bir malum.. ben derim ki: Bu sözün zahiri anlamı, hakikatta ilm-i kelâmın bu meseleleri tasdik etmek olduğunu bildirmektedir. Kitaplarının birkaç yerinde kendileri şunu tesbit etmişlerdir: Yazılmış bulunan ilimlerin isimleri, bazen tasdikata denilir, bazen onunla ilgili meselelere denilir ve bazen de melekeye denilir. Onun manalarından en yaygın olanı, en üstün olanı "tasdiktir" denilebilir. Burada bu tarifin zahirde bu mânâ için olmasına işaret ediliyor ve bura da en meşhur anlamıyla "ilm-i kelâm" ismini veriyor. Şu kadar var ki, o, zorlanma gerekmeden kendisine hamletmek mümkün olmakla birlikte üçüncü mânâya karşı çıkmıyor. Başkasına isbat üzere tam iktidar daima meleke sahibine mahsustur. Belki de o, tedvin ile kasdedilen meşru ilme başlamayı uygun görmüştür. O da ya tasdik anlamına yahut meseleler mânâsınadır. Çünkü dini ortaya koyan evvela mükellefin tasdik ile muttasıf olmasını yahut meseleleri zihninde hasıl etmesini ister. Meleke ise ancak meseleleri tasdik hasıl olduktan sonra husûle gelir. Bu onlarda meşru değildir ve başlangıçta tedvinden

kasdedilen de değildir. Makama -muktezi hale yani duruma- uygun olan, meşru olan ilme, mevzu ve esaslarını -ilkelerini prensiplerini- ispat etmek üzere tedvin ile kasdedileni hamletmektir. Bu hamletme, zorlanma hariç üçüncü mânâ dışında bu iki anlama uygun düşmektedir. Bilmiş ol ki, “el-Makâsıd” sahibi (Allame Teftezânî 1322-1389) ilm-i kelâmı “yakini delillerden istifade ile dini inançları bilmek” şeklinde tarif etmiş ve tarife ait söz esnasında inançların sayısız oluşuna, bunda muteber olanın beşeri takat nisbetinde, bütün inançları bilmek, yahut onları elde etmeye yetecek, yanında kaynak ve şartlar bulunmakla birlikte onlarla ilgili melekenin bulunması olduğuna işaret etmiştir. Tarifte geçen cümlesi, iki mânâyı da ihtiva etmektedir. el-Mevâkıf sahibinin tarifinde geçen “ilmin” meleke anlamına olduğunu iddia etmiştir. Ben derim ki. Fıkıh ve başka ilimlerin tarifini reddeden daha önce işaret ettiğimiz bir görüş, onun tarifini reddetmektedir. Ama ilim tasdik manasına alınırsa ve inançların sayısız oluşlarının var sayılmasından dolayı hepsini bilmek mümkün değildir; beşeri takatı kayıtlandırmak ise “ne besler ve ne de açlıktan korur.”[145] Eğer bununla “kelâm ilminde muteber olan mutlak anlamda bütün inançları bilmek” lazım olmaması için beşer takatinin hepsi kasdediliyorsa bu reddedilmiştir. Eğer her bir şahıstaki takat nazar-ı itibara alınıyorsa, o takdirde akaid ilminden bir meseleyi bilen ahmak birinin bundan başkasına gücü yetmediğinden “mütekellim-kelâmcı” olması ve mesela binlerce meseleyi bilen zeki birisinin bunun ötesinde olanlara da takat ve istidadı olduğundan mütekellim olmaması gerekirdi. Bunun çirkinliği gizli olmayan hususlardandır. Eğer bütün fertler içerisinde bir türün bütün takatı itibara alınırsa, fertlerden hiçbirinin alim olmaması gerekir ve eğer bir fert zımnında bir türün takatı kasdediliyorsa, yüksek tabakadan başkasının kelâmcı olmaması gerekir. Bu ise âlimlerin icmaına ters düşer. Çünkü her sanat erbabının tabakaları farklıdır. Eğer bununla, hakka’l-yakin gibi, üstünde hiçbir mertebe olmayan yakin lazım gelmez anlamına beşeri takat ölçüsünde yakin mânâsına olması için, yakini kayıt altına almak kasdedilmişse, hepsi umumi anlamı üzerinde kalır ve “irad-delil getirmek”de olduğu gibi kalır. Bunun benzeri “beşer takati ölçüsünde eşyanın hakikatını tanımaktır” şeklindeki hikmetin tarifinde geçmektedir. Ama meleke yani istinbat melekesi mânâsına alınırsa bu da ikinci bir ihtimaldir, çünkü hazırlanma mertebeleri farklıdır; yakın olan □Á‹Π□□¿□□□□□□□□□

[145] el-Gaşiye, 88/7.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] nâda bir hazırlanma kasdedilmişse, akaidden hiçbir şey bilmeyen kimselerin kelâmcı olmaları gerekir. Bundan uzaklaşmanın şekli: Daha önce işaret ettiğimiz bunda muteber olan, bu ilimden diğer hükümleri istinbat kudretine sebep olan bir yolun elde edilmesidir. Eğer "kudretin mertebeleri farklıdır; tarifte ise bunlardan herhangi bir şeyin belirlenmesine hiçbir işaret yoktur." Dersen; ben de buna derim ki: tarifte muteber olan, hangi mertebede olursa olsun kudretin aslıdır." İlimden az bir yol kat edenin bu ilmin alimi olması gerekir. Yahut kudreti noksan olsa da bütün meseleleri istinbata muktedir olduğu doğrudur" denilemez. Biz deriz ki: Eğer o, bu az bir ilim ile geri kalanları tahsil etme kudreti hasıl etmişse, mülazeme müsellemedir (yani âlim olmasının lüzumu, bütün meselelere muktedir olmasının lüzümu kabul edilir.) Gerisini artık söylemeye gerek yok, batıldır. Eğer bu kudreti elde etmemişse mülazeme memnuadır. (yani âlim olduğunun lüzumu, istinbat kudretini haiz olduğunun lüzumu kabul edilemez.)

3.7. Hatime: İstinbat Kudreti

Bütün meseleleri istinbat kudreti, ancak kendisinde bu ilmin her babından meseleler olmasıyla ki ister kolaylıkla ister meşakkatle olsun istediği zaman bunlarla diğer istenen hükümleri ortaya çıkarabilmesiyle hasıl olur. Nitekim sanat ilminin erbabı, eğitim ve egzersizisin azlığı ve çokluğuna göre, işin kolay yahut zorluğu hususunda farklıdırlar. Şüphe ise, kudret ile hazırlanma arasını fark etmemekten meydana gelmiştir; halbuki o ikisi arasındaki fark açıktır. Çünkü kudret, mevcut olma bakımından hazırlanmaktan daha üstündür. Bir zanaatı ele almayan kimsenin ona hazırlıklı olsa da fakat esası o zanaat olan

işleri yapmaya muktedir olamayacağı görülmez mi? Zira cahil olan yazmak için hazırlanır, fakat ona muktedir olamaz. Risale tamamlanmıştır.

SONUÇ

Gerek İslâmî sahada gerekse başka ilim sahalarında tek bir alanın uzmanı olan pek çok şahıs bulunabilir. Fakat değişik sahalarda da uzmanlaşmış, kendini kabul ettirmiş şahsiyetlere pek fazla rastlanamaz. İşte hayatını araştırdığımız Celâleddin ed-Devvânî tefsir, hadis gibi İslâmî ilimlerden felsefe, mantık gibi aklî ilimlere kadar çok geniş alanda temayüz etmiş önemli şahsiyetlerden birisidir.

Celâleddin ed-Devvânî, başta Teftazânî (ö. 797/1395) ve Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413) gibi özellikle kelâm sahasında otorite kabul edilen âlimlerden hemen sonra gelmiş ve kelâm ilmindeki bu geleneği devam ettirmiştir. Cürcânî'nin öğrencileri olan âlimlerden öğrenim görmüş, Akkoyunlular döneminde baş kadılık yapmış, ayrıca Tebriz ve Şiraz'da müderrislik görevinde bulunmuştur. Celâleddin ed-Devvânî bu ilmiyle İran, Hindistan ve Osmanlı ilim hayatı üzerinde etkili olmuştur. Sünni bir eğitim gören Devvânî, itikadi açıdan Eş'arî mezhebine bağlıdır.

Celâleddin ed-Devvânî pek çok alanda eser vermiş olsa da onun daha çok kelâm sahasında temayüz ettiği görülmektedir. Felsefeyle ilgilenmesi de kelâmcı olmasından, daha doğrusu kendi döneminde kelâmın felsefeyle içiçe olmasından kaynaklanmaktadır. Celâleddin ed-Devvânî'nin kelam ilmindeki otoritesi ve müdakkikliği, eserlerinden ve tahkik çalışmasını yaptığımız eserinden de çok rahat anlaşılmaktadır. Meseleye olan vukufiyeti, sadece kelâm ilminin tarifiyle ilgili ileri sürdüğü görüşler, onun bu alanda kayda deger bir âlim olduğunu göstermektedir.

Celâleddin ed-Devvânî, bu eserinde ilm-i kelâmın klasik tarifini kabul etmekle birlikte bu tarife bir takım anlamlar yüklemiştir. Bunu yaparken de deliller getirmek suretiyle iddiasını ispatlamaya çalışmış ve kafalarda oluşabilecek soru ve tezatlara karşı cevap niteliği taşıyacak görüşler ileri sürmüştür.

Eserin dili her ne kadar ağır olsa da meseleye vukufiyet sağlandığı zaman kafalarda oluşabilecek bir takım sorular izale edilebilecektir.

Konusu kelâm ilminin tarifi olan Celâleddin ed-Devvânî'nin bu risalesi her ne kadar bize kelâm ilminin tarifini verse de bu çerçevenin biraz dışına çıkılarak felsefe, mantık ve fıkıh konularına da yer verilerek, alan hem genişletilmiş hem de derinleştirilmiştir. Tarifte geçen kelimelerin tahlillerinin tek tek karşılaştırmalı olarak ele alınıp örnekleriyle incelenmesi bunu göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

AFŞAR, İrec, Fihrist-i meclis, Tahran, 1340.

AHMED, Salim Abdurrezzak, Fihristu Mahtûtât Mektebetü'l-Evkafu'l-Âmme fi'l-Musul, (I-VIII), Bağdat, 1975.

AKÇAY, Mustafa, Dini Sorumluluk Açıdandan Fetret Ehli, Basılmamış Doktora Tezi, MÜSBE, İstanbul, 1997.

AKBAY, Cevdet, Celaleddin ed-Devvani ve Tefsîru Kul yâ eyyühe'l-kâfirûn, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1987.

ANAY, Harun, "Devvani", DİA, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1994.

..........., ..., Celaleddin Devvânî, Hayatı Eserleri Ahlak ve Siyaset Düşüncesi, Basılmamış doktora tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1993.

ARMAĞAN, Mustafa, İslam Düşüncesi Tarihi, İnsan Yayınları, İstanbul, 1991.

BİLMEN, Ömer Nasuhi, Büyük Tefsir Tarihi, İstanbul, 1974.

BİNGÖL, Abdulkuddus, Gelenbevi İsmail, Ankara, 1988.

BROCKELMANN, Carl, Supplementband. (I-III), Leiden, 1937.

DEVVÂNÎ, Celaleddin Muhammed b. Es'ad, Unmûzecu'l-Ulum, Süleymaniye

Kütüphanesi, H. Hüsnü Paşa Bölümü, Numara 1129, s. 90.

................., Şerhu Vikayeti'r-rivaye, Milli Ktp., Yz. A. 4694, 318 vr.

................., Şevâkilu'l-hur fî Şerhi Heyâkili'n-nûr, thk. Seyyid Ahmed Toyserkânî, Selâsu Resâil, Meşhed, 1411.

DİZER, Muammer, Ali Kuşçu, Ankara, 1989.

ERASLAN, Kamil, Hüseyn-i Baykara Divanı'ndan Seçmeler, Ankara, 1988.

EROĞLU, Muammer, "Devvânî", İ.A., İstanbul, 1940.

FAHRİ, Macid, Ethical Theories In Islam, Leiden, New York, 1991.

GÜMÜŞ, Sadrettin, Seyyid Şerif Cürcani, İstanbul, 1984.

HANDMÎR, Gıyaseddin, Habibu's-siyer fî ahbâri efrâdi'l-beşer, Bombay, 1857.

İBN ARABÎ, Muhyiddin, Fusûsu'l-hikem, (trc. Nuri Gençosman), İstanbul, 1952.

KATİP ÇELEBİ, Keşfu'z-zünûn an asâmi'l-kütüb ve'l-fünûn, (I-II), İstanbul, 1972.

KEHHALE, Ömer Rıza, Mu'cemu'l-müellifin, (I-XV), Beyrut, 1957.

LUKNEVÎ, Muhammed Abdulhay el-Hindî, el-Fevâidü'l-behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye ma'a ta'likati's-seniyye 'alâ'l-fevâidi'l-behiyye, Kahire, 1324.

MARÂŞÎ, Kadı Nurullah Şüşteri, Kitabu Müstetâb-ı mecâlisi'l-mü'minin, (I-II), Tahran, 1356.

MİROĞLU, İsmet, "Karakoyunlular", Rehber Ansiklopedisi, İstanbul, 1982.

MÜNZEVÎ, Ahmed, Fihrist-i Nüshahây-ı Hattîy-i Farisi, Tahran, 1329.

NECEFÎ, Ali el-Fâdıl el-Kâinî, Mu'cemu Müellifi'ş-Şia, Kum, 1405.

NEFİSÎ, Said, Tarih-i Nazm u Nesr der İran ve der Zebân-ı Fârisî, (I-II), 1344.

NEWMAN, Andrew J., "Davânî", Encyclopaedia Iranica, s., 132, Costa Mesa, California, 1996.

ÖZTUNA Yılmaz, "Karakoyunlular", Türk Ansiklopedisi, Ankara, 1974.

PEJOH, Muhammed Takî Dâniş, Fihrist-i Mikrofilmhây-ı Kitabhâne-i Merkezîy-i Danişgâh-ı Tahran, Tahran, 1348.

RUMLU, Hasan, Ahsenu't-tevârih, Kalküta, 1931.

SEHÂVÎ, Şemseddin Muhammed, ed-Dav'u'l-lâmî li ehli'l-karni't-tâsi, Beyrut, ts.

SIDDIKÎ, Bahtiyar Hüseyin, Celaleddin Devvani, (trc. Emrullah Yüksel), Erzurum, 1984.

STOREY, C.A., "Teftazani", İ.A., İstanbul, 1940.

SÜMER, Faruk., "Akkoyunlular", Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi, sy. 40, s. 4.

ŞEHBÂZÎ Ali, Molla Celaleddin ve Berresîy-i Ahvâl ve Âsâr-ı Û, Tahran, 1363.

ŞEVKÂNÎ, Ebu Abdillah Muhammed b. Ali, el-Bedru't-tâli' bi mehâsin min ba'di'l-

karni's-sâbi', Beyrut, ts.

İSFEHÂNÎ, Muhammed Bâkır el-Mûsevî el-Havansârî, Ravdâtu'l-cennât fi ahvâli'l-ulemâ ve's-sâdaat, 1367.

TAHRÂNÎ, Aga Bözorg, el-Zeria ilâ Tesânifi'ş-Şia, Necef, Meşhed, Tahran, 1335.

TAHRÂNÎ, Ali Nakî Münzevî, Fihrist-i Kitaphane-i İhdâiy-i Âgây-ı Seyyid Muhammed Mişkat be Kitabhane-i Danişgah-ı Tahran, Tahran, 1330.

TEBRÎZÎ, Muhammed Ali Müderris, Reyhanetü'l-edeb fî terâcimi'l-ma'rûfîn bi'l-künye ve'l-lakab ya künâ ve elkâb, İran, 1368.

TEFTEZÂNİ, Sadeddin, Şerhu'l-Akâid, İstanbul, 1320.

TOPALOĞLU, Bekir, İslam Kelamcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbat-ı Vacib), Ankara, 1981.

UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı, Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri, Ankara, 1988.

.........................., ..., Osmanlı Tarihi, Ankara, 1983.

ÜZÜM, İlyas, Celaleddin ed-Devvani ve er-Risale fi meseleti halki'l-a'mal, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1985.

YAZICI, Tahsin, "Ubeyd-i Zakani-i Kazvini", İ.A., İstanbul, 1940.

YAKUT, el-Hamevi, Mu'cemu'l-buldan, IV, 96, Beyrut, 1376; Encyclopaedia of islam, 1933.

ZİRİKLÎ, Hayreddin b. Mahmud, el-A'lam, (I-X), Beyrut, 1969.

ÖZGEÇMİŞ

05.03.1974 tarihinde Niğde’de doğdu. 1985’de ilkokul, 1992’de ise lise eğitimini tama□Á‹Π□□¿□□□□□□□□□

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] Ana Bilim Dalı'nın açmış olduğu yüksek lisans imtihanını kazandı. Halen bu bölümde yüksek lisans eğitimine devam etmektedir.